

IVAN ILLICH

EN EL VIÑEDO DEL TEXTO

*Etología de la lectura: un comentario
al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1993
Primera edición en español, 2002



Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Título original: *In the vineyard of the text. A commentary to Hugh's "Didascalicon"*
The Chicago University Press © Valentina Borremans, 1993
D. R. © Ivan Illich y Valentina Borremans, 1993
ISBN 0-226-37236-7

D. R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6531-7

Impreso en México

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

EN EL VIÑEDO DEL TEXTO

Traducción
MARTA I. GONZÁLEZ GARCÍA

Revisión del latín
ALFONSO GONZÁLEZ

Revisión del inglés
JOSÉ A. LÓPEZ CEREZO

IVAN ILLICH

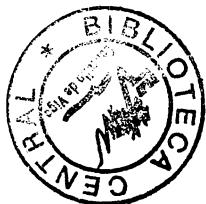
EN EL VIÑEDO DEL TEXTO

*Etología de la lectura: un comentario
al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1993
Primera edición en español, 2002



Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Comentarios y sugerencias: editor@fce.com.mx
Conozca nuestro catálogo: www.fce.com.mx

Título original: *In the vineyard of the text. A commentary to Hugh's "Didascalicon"*
The Chicago University Press © Valentina Borremans, 1993
D. R. © Ivan Illich y Valentina Borremans, 1993
ISBN 0-226-37236-7

D. R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-6531-7

Impreso en México

R. 70.252

INTRODUCCIÓN

Este libro conmemora el nacimiento de la lectura escolástica. En él se narra el surgimiento de un enfoque hacia las letras que George Steiner denomina “libresco”, y que legitimó durante ochocientos años la perpetuación de las instituciones escolásticas occidentales. La cultura libresca universal se convirtió en el núcleo de la religión secular de Occidente y la escolarización en su Iglesia. La realidad social occidental ha abandonado ahora la fe en la cultura libresca del mismo modo que ha abandonado el cristianismo. Las instituciones educativas se han multiplicado desde que el libro ya no es la razón última de su existencia. La pantalla, los medios de difusión y la “comunicación” han remplazado subrepticiamente a la página, las letras y la lectura. En este libro me ocupo del inicio de la época de cultura libresca que se está ahora cerrando, porque éste es el momento apropiado para cultivar una variedad de enfoques hacia la página que no han podido florecer bajo el monopolio de la lectura escolástica.

*Je suis un peu lune et commis voyageur
J'ai la spécialité de trouver les heures
Qui ont perdu leur montre
[...]
Il y a des heures qui se noient
Il y en a d'autres mangées par les cannibales
Je connais un oiseau qui les boit
On peut les faire aussi mélodies commerciales*

[Tengo algo de luna y de viajante de comercio
Y la especialidad de encontrar las horas
Que han perdido su reloj
[...]
Hay horas que se ahogan
Hay horas devoradas por los caníbales]

Conozco un pájaro que se las bebe
Pueden también convertirse en melodías comerciales]

Estas líneas evocan el enfoque que adopto respecto a mi tema. Pertenecen a un poema de Vicente Huidobro, el colega chileno de Apollinaire, herido durante su campaña electoral para la presidencia de su país en 1925 y más tarde correspondiente de guerra en España y Francia.¹

Mi atención se centra en un breve pero importante momento de la historia del alfabeto cuando, tras siglos de lectura cristiana, la página, que era una partitura para beatos bisibentes, se transformó de repente en un texto organizado ópticamente para pensadores lógicos. A partir de entonces, un nuevo tipo de lectura clásica se convirtió en la metáfora dominante para la forma más elevada de actividad social.

Recientemente, ha vuelto a producirse la ruptura de la lectura-como-metáfora. La imagen y su comentario, los cómics, las tablas, recuadros y gráficos, las fotografías, los esquemas y la integración con otros medios, demandan del usuario de libros de texto hábitos opuestos a los cultivados en las lecturas escolásticas. Este libro no contiene críticas a esos nuevos hábitos de gestión de los medios de comunicación, ni a los métodos de adiestramiento por medio de los cuales se establecen tales hábitos. Tampoco cuestiona de ninguna manera la importancia y belleza de la lectura libresca en sus múltiples variedades. Al volver al origen de la cultura libresca, lo que espero es incrementar la distancia entre mi lector, que espero sea una persona libresca, y la actividad que realiza mientras me lee.

Las teorías modernas acerca de cómo se originó el universo afirman que implicó un balance extremadamente delicado. Si las temperaturas y dimensiones cruciales hubieran sido mínimamente diferentes, el Big Bang [...] podría no haber ocurrido. El

¹ Para información sobre la actividad política de Huidobro en Chile, véase René de Costa, *Vicente Huidobro, The Careers of a Poet* (Oxford, Clarendon Press, 1984), pp. 2, 15, 106. El poema completo puede encontrarse en Vicente Huidobro, *Obras completas*, vol. 1 (Santiago de Chile, Zig-Zag, 1964), p. 353.

desarrollo del libro moderno y de la cultura del libro tal y como la conocemos parece haber dependido de una fragilidad comparable de factores cruciales e interrelacionados.²

La cultura clásica de la imprenta fue un fenómeno efímero. Según Steiner, pertenecer a “la edad del libro” significó la posesión de los medios de lectura. El libro era un objeto doméstico, estaba disponible para ser releído a voluntad. La época presuponía el espacio privado y el reconocimiento del derecho a periodos de silencio, y también la existencia de cámaras de eco como periódicos, academias o tertulias. La cultura del libro requería un mayor o menor consenso sobre el canon de los valores y modalidades textuales. Y eso representó más que un simple medio para que aquellos que se convirtieran en sus expertos pudieran reclamar los privilegios de la clase media. En la medida en que la lectura libresca fue el objetivo de la iniciación para católicos, protestantes y judíos asimilados, del clero y de anticlericales iluminados, tanto de humanistas como de científicos, las formalidades envueltas en este tipo de lectura definieron, y no simplemente reflejaron, las dimensiones de la topología social.

El libro ha dejado de ser la metáfora raíz de la época; la pantalla lo ha remplazado. El texto alfabetico se ha convertido en una más de las múltiples formas de codificar algo, que ahora se denomina “el mensaje”. Retrospectivamente, la combinación de todos aquellos elementos que desde Gutenberg al transistor habían fomentado la cultura libresca aparece como una singularidad de este periodo fundamental, característico de una sociedad, a saber, la occidental. Esto es así pese a la revolución del libro en rústica, el retorno solemne a la lectura pública de poemas y el a veces magnífico florecimiento de editoriales alternativas y caseras.

La lectura libresca puede reconocerse ahora claramente como el fenómeno de una época y no como un paso lógicamente necesario en el progreso hacia el uso racional del alfabeto; como un modo, entre varios, de interacción con la página es-

² George Steiner, “The End of Bookishness?”, *The Times Literary Supplement*, 8 y 16 de julio de 1988, p. 754.

crita; como una vocación particular, entre muchas, para ser cultivada por algunos dejando otros modos a otros. Pero la coexistencia de diferentes estilos de lectura no es un fenómeno nuevo. Para ilustrar mi postura me gustaría contar la historia de la lectura durante un lejano siglo de transición. Comparto con George Steiner un sueño en el que, fuera del sistema educativo que ha asumido funciones completamente diferentes, podría haber algo así como *casas de lectura*, similares al *shul* judío, la *medersa* islámica o el *monasterio*, donde los pocos que descubran su pasión por una vida centrada en la lectura pudieran encontrar la guía necesaria, el silencio y la complicidad del compañerismo disciplinado que se precisan para la larga iniciación en una u otra de las diversas “espiritualidades” o estilos de celebrar el libro. Para que pueda comenzar a florecer un nuevo ascetismo de la lectura, debemos primero reconocer que la lectura libresca “clásica” de los últimos 450 años es sólo una entre varias formas de utilizar las técnicas del alfabeto.

Por esta razón describo e interpreto, en los seis primeros capítulos, un avance técnico decisivo que tuvo lugar hacia 1150, trescientos años antes de que el tipo móvil se comenzara a usar. Este avance consistió en la combinación de más de una docena de inventos técnicos y adaptaciones a través de los cuales la página dejó de ser partitura para convertirse en texto. No fue la imprenta, como normalmente se asume, sino este conjunto de innovaciones, doce generaciones antes, lo que constituyó el fundamento necesario para todos los estadios recorridos desde entonces por la cultura libresca. Esta colección de técnicas y hábitos permitió imaginar el “texto” como algo separado de la realidad física de una página. Reflejó, y a su vez condicionó, una revolución en lo que la gente culta hacía cuando leía, y en lo que experimentaba que significaba la lectura. En mis comentarios al *Didascalicon* de Hugo, propongo una etología histórica de los hábitos de lectura medievales junto a una fenomenología histórica de la lectura-como-símbolo en el siglo xii. Lo hago con la esperanza de que la transición de la lectura monástica a la escolástica pueda iluminar de algún modo una tran-

sición muy diferente que está teniendo lugar en la actualidad.

Este libro recoge siete ensayos escritos en respuesta a tres invitaciones: Rustum Roy me invitó a que diera un curso anual en el programa de Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad de Penn State; Soedjatmoko me invitó a que comenzara a escribir sobre el simbolismo de la tecnología occidental colocándome a gran distancia de ella, viviendo como su invitado en la Universidad de las Naciones Unidas en Japón; y David Ramage me invitó a dirigir un seminario sobre la historia de la lectura en relación con la sabiduría en el Seminario Teológico McCormick de la Universidad de Chicago. Dedico este libro a Ludolf Kuchenbuch y a estos tres amigos, con motivo de su feliz huida de la administración académica.

Mis notas nunca se habrían convertido en un libro si Ludolf Kuchenbuch no me hubiera invitado a participar en una aventura académica cuyo nombre alemán es *Schriftlichkeitsgeschichte*. Esta nueva historia de Europa trata de centrarse en la determinación mutua entre una sociedad y su sistema notacional. Según el modo en que aprendí a rastrearla, ésta no es una historia de la alfabetización ni de los alfabetizados, no es una historia de las técnicas de escritura ni del uso que le han dado a la escritura mercaderes, tribunales o poetas. Es más bien una historia de la relación entre los axiomas del espacio conceptual y la realidad social en tanto que esta interrelación está mediada y configurada por técnicas que utilizan letras. Esta historia se centra directamente en lo que ha sido configurado por las letras, el *Schriftstück*; estudia el comportamiento definido por este objeto, y los significados que se dan (en cada clase) a este objeto y a este comportamiento. Estudiamos el objeto tal y como ha congelado de formas varias la naturaleza, la fuente y los límites de la comprensión del mundo, la sociedad y el yo en una época.

Nuestro proyecto se ocupa del alfabeto, del objeto configurado por el alfabeto, y no de la historia de la notación, el lenguaje, la estructura, la comunicación y los medios de difu-

sión. Desde la perspectiva que utilizamos para abordar el estudio histórico de las letras, la mayoría de los conceptos usados bastante ingenuamente en la historia de los medios de comunicación, tan de moda actualmente, aparecen como criaturas de una epistemología alfabética cuya historia es el sujeto que hemos elegido para investigar. Al centrar nuestro análisis sobre el objeto que es configurado por las letras, y sobre los hábitos y fantasías conectadas con su uso, convertimos este objeto en un espejo que refleja transformaciones significativas en la estructura mental de las sociedades occidentales, algo que no se consigue fácilmente desde otros enfoques.

Mi elección del principio del siglo XII para ilustrar el impacto del alfabeto en el curso de una larga historia ha sido dictada por mi biografía: durante cuarenta años he gozado periódicamente leyendo a los autores de esa generación e investigando sus fuentes. Un sentimiento de afecto muy especial me ha ligado durante décadas a Hugo de San Víctor, hacia quien me siento tan agradecido como hacia mis mejores maestros aún vivos, entre los cuales Gerhart Ladner se destaca en este contexto. Cuando el profesor Kuchenbuch, en la Universidad de Hagen, lanzó su *curriculum* sobre el impacto del objeto alfabetizado en las culturas occidentales, me pareció lógico y adecuado que yo comentara el *Didascalicon* de Hugo. Es el primer libro que se escribió sobre el arte de la lectura.

No he escrito este libro para hacer una contribución erudita. Lo escribí para ofrecer una guía de una estratégica posición en el pasado desde la que yo he adquirido una nueva percepción del presente. Nadie debería engañarse tomando mis notas a pie de página como pruebas o invitaciones a la erudición. Están aquí para recordar al lector la rica cosecha de *memorabilia* (rocas, fauna y flora) que un hombre ha recogido a lo largo de repetidos paseos por cierta área, y que ahora le gustaría compartir con otros. Están aquí sobre todo para animar al lector a que se adentre en las estanterías de la biblioteca y experimente con distintos tipos de lectura.

Escribir este ensayo fue una diversión compartida porque cada oración consiguió su forma definitiva después de que

Lee Hoinacki y yo mismo la volviéramos del derecho y del revés una y otra vez. Lo que había comenzado como un estudio en historia de la tecnología, terminó como una nueva percepción en historia del corazón. Llegamos a entender el *ars legendi* de Hugo como una disciplina ascética centrada por un objeto técnico. Nuestra meditación sobre la supervivencia de este modo de lectura bajo la égida del *texto libresco* nos llevó a abordar un estudio histórico del ascetismo que se enfrenta a la amenaza del “alfabetismo” informático.

Dos amigos se encargaron de que estas reflexiones se convirtieran en un libro: Valentina Borremans, que me empujó de una etapa a otra del manuscrito con entusiasmo crítico; y Carl Mitcham, cuya cuidadosa atención a los detalles, tanto grandes como pequeños, contribuyó a mejorar el texto. También agradezco el cuidado e interés del personal de Producción del FCE en la revisión del texto y de sus innumerables notas y extensa bibliografía y, naturalmente, agradezco al propio Fondo de Cultura Económica la valentía de publicar, en su colección de Historia, este texto, que considero mi mejor obra.

I. LA LECTURA COMO CAMINO HACIA LA SABIDURÍA

Omnium expetendorum prima est sapientia. “De todas las cosas que se han de buscar, la primera es la sabiduría.” Así es como Jerome Taylor traduce la frase principal del *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, escrito hacia 1128. La introducción, traducción y notas de Taylor son una obra maestra. Su cuidadosa selección de palabras y metáforas sutiles hace que la versión de Taylor sea, al mismo tiempo, el mejor comentario disponible para esta traducción de un texto de principios del siglo XII. Sus abundantes notas tratan sobre todo de las fuentes de Hugo. Incluso veinticinco años después, durante los que ha florecido el interés académico por Hugo de San Víctor, requieren muy poca actualización.¹

¹ Jerome Taylor, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, traducido del latín con introducción y notas (Nueva York y Londres: Columbia University Press, 1961). Citado del siguiente modo: *DT*, libro (en números romanos) y capítulo (en números arábigos).

Véase también Michel Lemoine, *Hugo de Sancto Victore. L'art de lire: Didascalicon* (París: Éditions du Cerf, 1991). Esta traducción francesa es una hábil labor de amor, y el prefacio es una breve y sustanciosa introducción a los coetáneos de Hugo en el convento de San Víctor.

Charles Henry Buttmer, *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon. De Studio Legendi: A Critical Text*, tesis del hermano Charles Henry Buttmer, M. A. (Washington, D. C., The Catholic University Press, 1939). Citado del siguiente modo: *DB*, libro (en números romanos) y capítulo (en números arábigos).

Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus, sive bibliotheca universalis [...] omnium sanctorum patrum*, Series Latine, 221 vols. (París, 1844-1864). Cito esta serie abreviando del siguiente modo: *PL* (por *patres latini*), volumen, columna y, a veces, los cuatro cuartos de la página con las letras de la A a la D. La mejor edición disponible de los escritos de Hugo fue reimpressa en esta obra en los volúmenes 175-177. (La *Patrologia graeca* se cita de la misma manera, como *PG*).

Las versiones o resúmenes del latín sin referencia son del autor. [Todas las versiones en castellano están hechas directamente del latín por la traductora. Se han conservado, sin embargo, las referencias de las traducciones al inglés de los textos de Hugo citadas en el original. (T.)]

“INCIPIT”

“De todas las cosas que se han de buscar” es la frase clave del libro de Hugo sobre el arte de la lectura. Los manuscritos medievales no solían tener título, sino que se nombraban según sus palabras iniciales, llamadas *incipit*. Los papas todavía utilizan hoy en día el *incipit* en lugar de un título cuando escriben una encíclica; por ejemplo, la “*Rerum novarum*” (15 de mayo de 1891), la “*Quadragesimo anno*” (15 de mayo de 1931) o la “*Sollicitudo rei socialis*” (18 de febrero de 1988). Cuando se cita un documento medieval, se da su *incipit* y su *explicit*, las palabras finales. Esta forma de referirse a un texto por sus primeras y últimas líneas hace que se parezca a una pieza de música, cuyas primeras y últimas notas permiten al intérprete identificarla.

En el caso de Hugo, tenemos la suerte de poseer un fiel estudio general de sus escritos.² En este primer catálogo, *omnium expetendorum* se da como *incipit*; más tarde explicaré cómo obtuvo el libro el prefacio con el que Taylor lo publicó.

“AUCTORITAS”

Los títulos son etiquetas. Pero un *incipit* es como un acorde. Su elección permite al autor evocar la tradición en la cual quiere situar su trabajo. Mediante la sutil variación de una oración repetida frecuentemente, puede manifestar el propósito que lo induce a escribir.

El *incipit* de Hugo no deja duda acerca de que sitúa su libro en una larga tradición “didascálica”,³ cuyas raíces se re-

² Joseph de Ghellinck, “La Table des matières de la première édition des œuvres de Hughes de St. Victor par Gilduin”, *Recherches de Sciences Religieuses*, 1 (1910): 270-285 y 385-396.

³ *Didascalia* es una palabra griega. La mejor traducción posible es “asuntos relacionados con la instrucción”. Originalmente se utilizaba para referirse a los ensayos de los coros griegos. En griego helenístico adquirió un significado diferente: la lista oficial de representaciones teatrales y eventos deportivos que se recogía en los archivos de la ciudad. En griego bizantino

montan a las reflexiones griegas sobre la *paideia*, o la formación del joven y su incorporación a la plena ciudadanía. Esta tradición fue llevada al latín por Varrón, un hombre al que Cicerón llamó “el más ilustrado de los romanos”. Varrón, bibliotecario de César y de Augusto, escribió entre otras cosas la primera gramática normativa del latín. Pese a vivir en la ciudad, escribió tres libros sobre agricultura y la vida agresiva que Virgilio utilizó como fuente para sus *Geórgicas* (literalmente, *Trabajos de la tierra*), poema en cuatro cantos que funda el tema del “regreso a la tierra” y la búsqueda de paisajes interiores en la literatura occidental. Varrón fue el primero en definir el aprendizaje como la “búsqueda de la sabiduría”, una expresión repetida por sucesivas generaciones de escritores que abordaron la “educación erudita”. El libro en el que Varrón propuso esta definición se ha perdido; su enunciado sólo se conserva en las referencias de otros autores clásicos.

El *incipit* de Hugo muestra de manera muy explícita la herencia de Varrón tal y como fue transmitida por sus pupilos Cicerón y Quintiliano, que fue el primer maestro de la Antigüedad que escribió sobre la habilidad de trazar letras.⁴ En esta tradición, la labor última del pedagogo se define como la de un guía que ayuda al estudiante a captar el Bien, *bonum*, que, a su vez, llevará al alumno a la sabiduría, *sapientia*. Ambas el significado más utilizado era el de “asuntos escolásticos”. Los escritores medievales lo emplean conscientemente como un término culto.

⁴ “Me parece muy bien la práctica [...] de estimular el aprendizaje de los niños dándoles letras de marfil para que jueguen con ellas [...] verlas, tocarlas y nombrarlas es un placer. [...] Tan pronto como el niño ha aprendido a conocer las formas de las diversas letras [...] se cortan tan exactamente como sea posible sobre un tablero, de tal modo que el estilo pueda guiarse a través de las ranuras. [...] Incrementando la frecuencia y rapidez con la que el niño sigue esos trazos fijados, proporcionaremos firmeza a sus dedos. [...] El arte de escribir pronto y bien tiene mucha importancia para nuestros propósitos, aunque sea descuidado generalmente por personas cultas.” Estos pasajes son del primer libro del *Arte de la oratoria* de Quintiliano, escrito cuando se retiró de su actividad como profesor hacia el año 85 d.C. Quintiliano, el destacado pedagogo, da una importancia relativa a que sus “mejores alumnos” escriban con fluidez, que no puedo dejar de comparar con la importancia dada por mi mejor maestro del *gymnasium* a que sus alumnos con más talento adquirieran habilidad en taquigrafía (estenografía).

palabras aparecen en el *incipit* de Hugo: “De todas las cosas que se han de buscar, la primera es la sabiduría, donde reside la forma del bien perfecto”, *sapientia, in qua perfecti boni forma consistit*. Al igual que algunos de sus contemporáneos, Hugo reconoce sus fuentes en los sabios pre cristianos de Roma.

Evidentemente, no es cualquier bien lo que satisfaría a Hugo; su elección de las palabras es precisa. Al relacionar la sabiduría con “la forma del Bien perfecto”, quiere decir que acepta el significado de la definición de Varrón, pero tal y como fue recibida, transformada y transmitida por Agustín.⁵ Los escritos de Hugo están empapados en Agustín. Vivió en una comunidad que seguía la regla agustiniana. Leyó, releyó y copió los textos de su maestro. Leer y escribir eran para él dos facetas casi indistinguibles del mismo *studium*. Hasta qué punto los textos de Hugo no son más que compilaciones, interpretaciones y reescrituras de Agustín puede verse mejor en su inacabado trabajo sobre los sacramentos. Su enfermedad y finalmente la muerte le impidieron terminar los últimos capítulos, de los que sólo se conserva un borrador temprano.⁶ Y este borrador consiste sobre todo en extractos de Agustín que aún no había asimilado a su propia dicción y estilo.⁷

⁵ Ludwig Ott, “Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter”, *Divus Thomas*, 3 (1949): 180-200, 293-332. Buenaventura, que conocía bien los escritos de Hugo, se maravilló de la profundidad del conocimiento patrístico de su maestro un siglo después de la muerte de éste. Aunque Hugo era para él “el nuevo Agustín”, también habló por las voces de Gregorio y el Pseudo-Dionisio. Agustín era su maestro en teología especulativa, Gregorio Magno en su aplicación práctica y el Pseudo-Dionisio en contemplación mística (*De reductione artium ad theologiam*, 5 [*Opera omnia*, Claras Aquas, 1882-1902, V, 321B]).

⁶ El método personal de Hugo para tomar notas y construir sus libros ha sido analizado por Heinrich Weisweiler, “Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes *De sacramentis*”, *Scholastik*, 20-24 (1949): 59-87, 232-267.

⁷ Joseph de Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au xir siècle* (Museum Lessianum, Desclée de Brouwer, 1957): El estilo de Hugo es “deliciosamente refinado, pero de una modestia que contrasta con la orgullosa dicción de Abelardo. Es uno de los escritores más conmovedoramente atractivos de este siglo. [...] Ciertamente, su estilo es menos vivaz que el de Abelardo, que está entrelazado con citas de autores clásicos, de poetas, de filósofos

Lo mismo que para Agustín, la sabiduría para Hugo no era algo, sino alguien.⁸ La sabiduría en la tradición agustiniana es la segunda persona de la Trinidad, Cristo. “Él es la sabiduría a través de quien [Dios] ha hecho todas las cosas [...] Él es la Forma, Él es la Medicina, Él es el Ejemplo, Él es vuestro Remedio.”⁹

La sabiduría que busca Hugo es el propio Cristo. Aprender y, específicamente, leer, son simplemente dos formas de buscar a Cristo el Remedio, Cristo el Ejemplo y la Forma que la humanidad caída ha perdido y desea recuperar. La necesidad que tiene la humanidad caída de reunirse con la sabiduría es central en el pensamiento de Hugo. Esto hace que el concepto de *remedium*, remedio o medicina, sea crucial para comprenderlo. Dios se hace hombre para remediar el desorden, normalmente representado en términos visuales como “oscuridad”, en la que la humanidad ha quedado inmersa debido al pecado de Adán. El remedio último es Dios como sabiduría. Las artes y las ciencias derivan su dignidad del hecho desde Platón a Aristóteles y de los gramáticos. [...] El estilo de Hugo es de una energía delicada con un discreto fervor que le permite representar el funcionamiento interno del alma [*scruter les états d'âme*] de formas que nunca serían comunes entre sus discípulos” (p. 50).

Hugo reescribe el mismo pasaje innumerables veces y construye laboriosamente sus frases para conseguir que su complejo pensamiento encuentre expresión adecuada en todos sus matices. Muy a menudo logra expresarse completa, correcta y discretamente con elegancia. Y lo sabe, pues no tiene escrúpulos en repetir la oración laboriosamente destilada, transplantándola a un contexto diferente.

⁸ El estudio principal sobre la relación entre ciencia y sabiduría en Hugo de San Víctor es el de Roger Baron, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (París, P. Lethielleux, 1957). Aunque la noción agustiniana de sabiduría tiene una importancia central para Hugo, la sabiduría toma un lugar diferente en la espiritualidad de ambos. El ardor de Agustín en su devoción por la sabiduría se centra en la segunda persona de la Trinidad; para Hugo, místico de la época románica tardía, en la divinidad encarnada de su Señor. Esto llevó probablemente a E. Gilson al siguiente juicio: “Malgré l'intérêt des notations de Hugues, on ne trouvera pas chez lui d'analyse de la sagesse aussi poussée que celle de Saint Augustin”. [Pese al interés de los escritos de Hugo, no se encontrará en sus obras un análisis de la sabiduría tan profundo como el de san Agustín.] (*Introduction à l'étude de Saint Augustin* [París, 1943], pp. 149-163).

⁹ Este comentario de Hugo sobre Agustín puede encontrarse en *De tribus diebus*, que Migne publicó erróneamente como *Didascalicon*, capítulo 7 (PL, 176, 834).

de que contribuyen como remedios para este mismo propósito.¹⁰ Hugo, al desarrollar el concepto de *remedium*, proporciona al pensador del siglo xx un modo único de abordar el tema de la técnica o tecnología. La lectura, según Hugo la percibe e interpreta, es una técnica curativa de carácter ontológico, y como tal intentó explorarla. Yo analizo lo que Hugo tiene que decir acerca de las técnicas usadas en la lectura con el propósito de explorar el papel que la tecnología del alfabeto tuvo alrededor de 1130 en la configuración de tales técnicas.¹¹

¹⁰ Con toda claridad, la sabiduría habita en las artes y las ciencias a las cuales el *lector artium* se consagra en su *studium*. *Omnium autem humana-
rum actionum seu studiorum, quae sapientia moderatur, finis et intentio
ad hoc spectare debet, ut vel naturae nostrae reparetur integritas vel defec-
tuum, quibus praesens subiacet vita, temperetur necessitas* (*DB*, I, 5, p. 12). [El fin y la intención de todos los actos o afanes humanos, que están gober-
nados por la Sabiduría, debe atender a restaurar la integridad de nuestra
naturaleza o a aliviar la necesidad provocada por las carencias a las que
nuestra vida presente está sometida (*DT*, pp. 51-52).]

Sermo 11; PL, 177, 922-924: *Duodecim autem sunt quae de sanatione hu-
mani generis nobis exponere proposuimus. Aegrotus, medicus, vulnera, me-
dicina, vasa, antidota, diaeta, dispensatores, locus, tempus, sanitates, gaudia
de ipsis sanitatibus recuperatis. [...] Antidota sunt septem dona Spiritus
sancti, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiri-
tus scientiae et pietatis, spiritus timoris Domini [...] ut simus per timorem
humiles, per pietatem misericordes, per scientiam discreti, per fortitudinem
invicti, per consilium providi, per intellectum cauti, per sapientiam maturi.
Timor expellit elationem, pietas crudelitatem, scientia indiscretionem, fortitu-
do debilitatem, consilium improvidentiam, intellectus incautelam, sapientia
stultitiam. O quam bona antidota, quibus tan mala curantur apostemata!* [Queremos exponer doce cosas que tienen que ver con la curación del géne-
ro humano. El enfermo, el médico, las heridas, la medicina, los instrumen-
tos, los antídotos, la dieta, los enfermeros, el lugar, el tiempo, la salud y el
gozo que sigue a la recuperación de la salud. [...] Los antídotos son los siete
dones del Espíritu Santo, el espíritu de la sabiduría y el entendimiento, el
espíritu de la previsión y la fortaleza, el espíritu del conocimiento y la pie-
dad, el espíritu del temor de Dios [...] para que seamos por el temor humil-
des, por la piedad compasivos, por el conocimiento discretos, por la fortale-
za invictos, por la previsión prudentes, por el entendimiento cautos, por la
sabiduría maduros. El temor expelle al orgullo, la piedad a la crueldad, el
conocimiento a la indiscreción, la fortaleza a la debilidad, la previsión a la
imprevisión, el entendimiento a la imprudencia, la sabiduría a la necedad.
¡Qué buenos antídotos los que curan tan malos tumores!]

¹¹ Me ocupo aquí fundamentalmente de la “tecnología del alfabeto”, que hacia el año 1130 interactúa con el universo simbólico de la Europa noroc-
idental de una forma única y peculiar. También me intereso en cómo los
cambios en la percepción del mundo facilitan y orientan la elección de tec-

Un examen atento nos muestra que el *incipit* no está tomado directamente de Agustín. Su formulación procede de *De consolatione philosophiae* de Boecio, que había modificado a Agustín sutil pero significativamente.¹² “De todas las cosas que se han de buscar, la primera y la razón por la que las demás cosas son perseguidas es el Bien [...], en donde reside la sustancia de Dios.”¹³ El filósofo que habla de Dios modera la pasión cristocéntrica del recién convertido Agustín.¹⁴ Agustín escribe como alguien que ha sido pagano y no puede olvidar que acaba de descubrir a Cristo como Persona. Boecio nace en el año 480, exactamente cincuenta años después de la muerte de Agustín. Es el heredero de una tradición cristiana de varias generaciones. Entra al servicio del rey Teodorico, el invasor ostrogodo, como cónsul romano. Acusado de traición, escribe su *De consolatione* mientras espera ser ejecutado.

nologías. Al adoptar este enfoque del alfabeto como tecnología, estoy en deuda con Walter Ong. La introducción más simple a su pensamiento sobre el tema puede encontrarse en Walter Ong, S. J., *Orality and Literacy: The Technologization of the Word* (Londres, Methuen, 1982). Esta cuestión no es la misma que la que se plantea en el importante estudio de Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries* (Princeton, Princeton University Press, 1983). Mi interés se centra en la formación histórica de la noción de “texto” y en la discontinuidad de esta noción a mediados del siglo XII. Para Stock, “texto” es una categoría analítica, incluyendo una página o cualquier discurso estructurado pronunciado en voz alta. Stock está interesado en el estudio de cómo los elementos de las culturas orales y escritas interactuaron entre sí, “reconstruyendo otro sistema social de comunicaciones en sus propios términos”.

¹² Véase Pierre Courcelle, “Étude critique sur les commentaires de la ‘Consolation’ de Boèce (ix-xv siècles)”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12, París (1939): 6-140.

¹³ Boecio, *De consolatione philosophiae*, III, 10. Citado por Taylor, *DT*, p. 175.

¹⁴ Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4^a ed. (París, Boccard, 1958). Agustín es el primer gran pensador que no sólo no escribió en griego, sino también el primero cuya formación filosófica completa fue exclusivamente en latín. Su estilo está profundamente marcado por el ambiente cultural de la última etapa del imperio y por sus filósofos. Tiene en gran consideración la recitación y la retórica, encuentra placer en la habilidad de la réplica, está acostumbrado a leer en voz alta, y escucha mucho más a menudo a un *lector* en latín. Cuando entra en la Iglesia es perfectamente consciente de sus raíces en este ambiente latino de finales del imperio.

do.¹⁵ Al contrario que el apasionado recién llegado Agustín, que buscó liberarse de los sabios de este mundo, Boecio se vuelve hacia ellos. Ve en Platón, Aristóteles, Plotino y Virgilio a los pioneros que prepararon el camino para la venida de Cristo. De este modo, se convirtió en una de las principales fuentes sobre la Antigüedad para los estudiosos medievales, que aceptaron la idea de que la filosofía clásica, especialmente el estoicismo, era una *praeparatio evangelii*, un prefacio del Evangelio.¹⁶

Los filósofos enseñaron que el objetivo del aprendizaje era la sabiduría como el bien perfecto, y los cristianos aceptan la revelación de que ese bien perfecto consiste en el Verbo de Dios hecho Carne.¹⁷

El lector coetáneo reconocía inmediatamente el *incipit* como una *auctoritas*, una oración digna de ser repetida. Cuando Cerimón, el señor de Éfeso en el *Pericles* de Shakespeare, “al volverse contra las autoridades” se ha “construido un renombre tal que nunca decaerá con el tiempo” (*Pericles*, acto III, escena 2, versos 33, 48), no quiere decir que haya subvertido el poder establecido ni que haya consultado autores de peso, sino que, poniendo en tela de juicio algunas máximas de autoridad, había conseguido una reputación de gran sabio. Las autoridades, en este sentido ahora obsoleto, son oraciones que

¹⁵ Boecio nació en Roma, después de Constantino, en la noble familia de los Anicios. Se crió en Atenas y tenía un profundo conocimiento del griego. Tras servir como cónsul en el año 510, fue acusado de haber conspirado subversivamente con Bizancio para destronar a Teodorico, y fue encarcelado bajo la acusación de “magia” (una condena no excepcional cuando se trataba de personas con una cultura enciclopédica) doscientos años después del establecimiento de la Iglesia en el imperio romano.

¹⁶ Émile Mâle afirma que Boecio fue “venerado como el depositario de la sabiduría de la Antigüedad y como el educador de los tiempos modernos” (*L'Art religieux du xiii^e siècle en France*, 5^a ed., 4 vols. [París, Armand Colin, 1923], I, p. 92). En la baja Edad Media, Boecio adquirió un halo misterioso no demasiado diferente del que Dante confirió a Virgilio: fue “el sabio que estaba entre dos mundos”. Jean de Meun añadió su traducción de *De consolatione philosophiae* como un postscriptum al *Roman de la Rose*. Chaucer lo conoció a través de esta traducción y lo reconoció como “el primero de todos los clérigos”.

¹⁷ DT, pp. 175-176, ofrece un breve resumen de las fuentes de Hugo para esta oración y sobre los autores posteriores del siglo xii que confiaron en él como fuente.

crearon precedentes y definieron la realidad. Cuando Hugo elige esta *auctoritas* como su clave, no apela a Boecio por su prestigio. La oración establece una verdad obvia precisamente porque había sido desligada del discurso de este o aquel autor particular; se había convertido en un enunciado independiente. Y como tal institución verbal, la *auctoritas* citada por Hugo se convirtió en testimonio ejemplar de una tradición intocable.

“STUDIUM”

Cuando traducimos el *incipit* como “de todas las cosas que se han de buscar, la *primera* es la sabiduría”, conseguiríamos fácilmente la completa aprobación de cualquier estudiante de primer año de latín. *Prima* es “la primera”. Pero precisamente esa transparencia aparente de la palabra latina presenta la dificultad que encuentra cualquiera que desee traducir un texto como éste. *Omnium expetendorum prima* dice, sin duda, “de todas las cosas que se pueden alcanzar la (auténticamente) primera”. Sin embargo, si traduzco *prima* por “primera” no puedo sino originar un malentendido. Hoy en día, para nosotros, la primera cosa es la que viene al comienzo de una serie, o la que está más a mano. Damos el primero de muchos pasos cuando empezamos un libro o un proyecto de investigación sospechando que nuestro esfuerzo nos llevará, quizás, más allá de nuestro horizonte presente. Pero la idea de un objetivo último de todas las lecturas no tiene sentido para nosotros. Y menos aún existe la idea de que un objetivo tal pudiera motivar o “causar” nuestra acción siempre que abrimos un libro. Estamos inmersos en el espíritu de la ingeniería y pensamos en el gatillo como la causa del proceso. No pensamos en el corazón como la causa de la trayectoria de la bala.

Somos herederos de Newton. Cuando vemos una piedra que cae, la percibimos bajo el control de la gravedad. Para nosotros es muy difícil compartir la percepción de un estudiioso medieval para quien ese mismo fenómeno está causado por el deseo de la piedra de aproximarse a la tierra;

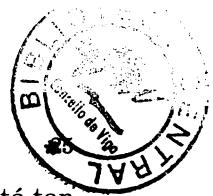
es la *causa finalis*, la “causa final” de ese movimiento. En lugar de esto, lo que nosotros percibimos es una fuerza que empuja el pesado cuerpo. El antiguo *desiderium naturae*, que es el deseo natural de la piedra de reposar tan cerca del seno de la tierra como pueda, se ha convertido para nosotros en un mito. Más aún, la idea de una Causa Final primera o primigenia, una razón última que motiva todos los deseos ocultos en la naturaleza de las piedras, las plantas o los lectores, es completamente ajena a nuestro siglo.¹⁸ La “etapa final” en el universo mental del siglo xx connota la muerte. Nuestro destino último es la entropía. Experimentamos la realidad como monocausal. Sólo conocemos causas eficientes.

Debido a esto, la traducción de *prima* como “la primera” es a la vez una traducción perfecta y una interpretación equívocada. Si quiero referirme en castellano moderno al Bien, la Belleza o la Verdad que en el sentido tradicional motivan toda existencia, debo hablar de la “razón última” que hace que todo exista tirando, más que empujando, de ello.

De studio legendi, el subtítulo del libro, es igualmente complicado de traducir. Lo que significan para Hugo *legere* y *lectio* es el tema de todo el libro y no se puede desarrollar aquí en pocas palabras. Pero cuando tuve que traducir el primer término, *de studio*, me alegré de haber seguido mi primer impulso de buscar en el *Oxford English Dictionary* antes que en el *Oxford Latin Dictionary*.

Para la palabra *study*, el *Oxford English Dictionary* da las siguientes acepciones, en este orden: “1. (Principalmente en traducciones del latín): Afecto, cordialidad, entrega al bienestar del otro, simpatía partidista, deseo, inclinación; placer o interés sentido por algo. NB: todos estos significados están obsoletos desde 1697. 2. Un empleo u ocupación. Obsoleto desde 1610”. Sería entonces una equivocación decir que el libro es una introducción a lo que hoy llamamos “estudios”.

¹⁸ E. Gilson, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution* (Indiana, University of Notre Dame Press, 1984). Una deliciosa historia de la causación teleológica (cambio propositivo) escrita por un viejo y erudito medievalista.



LA LECTURA COMO CAMINO HACIA LA SABIDURÍA

Es más bien una guía para un tipo de actividad que está tan obsoleta culturalmente como la *causa finalis*.¹⁹

Sólo teniendo esto en cuenta podemos decir que el libro es una guía para los estudios superiores. Los estudios que se cursaban en un claustro del siglo XII constituían un reto para el corazón y los sentidos del estudiante incluso más que para su resistencia y su inteligencia. El estudio no se refería a un corto periodo de la vida, como sucede en nuestros tiempos y se manifiesta cuando decimos que alguien “está todavía estudiando”. Entonces abarcaba la rutina diaria de la vida entera de una persona, su *status social* y su función simbólica. Se puede hablar de este libro, sin duda alguna, como de un precursor medieval de la literatura propedéutica que proporcionó *curricula* para los estudiantes universitarios de primer curso durante los siglos posteriores. Hugo da consejos en este libro acerca de la división de las disciplinas de su tiempo y de los métodos que mejor le van a cada una. También analiza con detalle cómo deberían dividirse los campos del conocimiento. Ofrece una lista del canon de los clásicos con los que los estudiantes debían estar familiarizados. No obstante, lo más importante para Hugo eran las virtudes que se necesitaban para la “lectura” y que se desarrollaban por ella.

DISCIPLINA

El *studium legendi* completa la formación del monje y, en este sentido, la lectura será perfecta en la medida en que el mismo monje se esfuerce por alcanzar la perfección, y la consiga finalmente:²⁰

¹⁹ Robert Javelet, “Sens et réalité ultime selon Hugues de Saint-Victor”, *Ultimate Reality and Meaning*, 3, núm. 2 (1980): 84-113.

²⁰ Marie-Dominique Chenu, “Notes de lexicographie philosophique médiévale: *disciplina*”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25 (1936): 686-692. Henri-Irénée Marrou (“*Doctrina* et *disciplina* dans la langue des pères de l’Église”, *Bulletin du Cange*, 10 (1934): 5-25) trata de la transformación semántica de estos dos términos como resultado de su integración en el latín eclesiástico de los siglos III y IV. *Disciplina*, una palabra usada en el latín clásico como traducción de *paideia* (“educación” en griego).

El principio de la disciplina es la humildad [...] y a través de la humildad el lector aprende tres lecciones especialmente importantes: la primera, que no debe despreciar ningún conocimiento o escrito, cualquiera que sea.²¹ La segunda, que no se avergonzará de aprender de ningún hombre.²² La tercera, que cuando él mismo haya alcanzado el conocimiento, no mirará a nadie por encima del hombro.²³ Una vida tranquila es igualmente importante para la disciplina, tanto cuando la tranquilidad es interior, de modo tal que la mente no se distraiga con deseos ilícitos, como cuando es exterior, de modo tal que disponga del tiempo libre y la oportunidad para estudios loables y útiles.²⁴

Para la disciplina es especialmente importante saber prescindir de las cosas superfluas. Como dice el dicho, una barriga prominente no puede parir una inteligencia fina.²⁵ Por último, el mundo entero debe convertirse en territorio extranjero para aquellos que quieran leer con perfección.²⁶ Dice el Poeta: "No sé debido a

go), llegó a significar "corrección" o "guía". *Doctrina*, que había significado "cultura general", se convirtió en "conocimiento superior" y sabiduría.

²¹ *DB*, III, 13, p. 63: *Sapientior omnibus eris, si ab omnibus discere volueris. Qui ab omnibus accipiunt, omnibus ditiores sunt. Nullam denique scientiam vitem teneas, quia omnis scientia bona est.* [Serás más sabio que todos si estás dispuesto a aprender de todos. Aquellos que toman de todos son más ricos que todos. Por tanto, no desprecies ningún conocimiento, porque todo conocimiento es bueno (*DT*, p. 96).]

²² *DB*, III, 13, p. 62: *Platonem audistis, audiatis et Chrysippum. In proverbio dicitur: Quod tu non nosti, fortassis novit Ofellus [cf. Horacio, Sat. 2, 2, 2]. Nemo est cui omnia scire datum sit, neque quisquam rursum cui aliquid speciale a natura accepisse non contigerit. Prudens igitur lector omnes libenter audit, omnia legit, non scripturam, non personam, non doctrinam spernit. Indifferenter ab omnibus quod sibi deesse videt quaerit, nec quantum sciat, sed quantum ignoret, considerat hinc illud Platonicum aiunt: Malo aliena verecunde discere, quam mea impudenter ingerere* (Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, 2, 38, 3; *PL*, 83, 639B). [Ya habéis oído a Platón, oíd también ahora a Crisipo. Dice el proverbio: Lo que tú no sabes, quizás Ofelo lo sepa. No hay nadie a quien le sea dado conocer todas las cosas, ni ninguno, por el contrario, que no haya recibido algún don especial de la naturaleza. Así pues, el lector prudente escucha con agrado a todo el mundo, lo lee todo, y no desprecia ningún escrito, ninguna persona, ninguna doctrina. Busca indistintamente en todo aquello que ve que le falta, y no considera cuánto sabe, sino cuánto ignora; por esto afirma el dicho platónico: Prefiero aprender con modestia de los demás que imponer desvergonzadamente mis propias ideas.] (*DT*, p. 95).

²³ *DT*, III, 13, pp. 94-97.

²⁴ *DT*, III, 16, p. 99.

²⁵ *DT*, III, 18, p. 100.

²⁶ Robert Bultot, "Cosmologie et contemptus mundi", *Recherches de théo-*

qué dulzura el suelo natal atrae al hombre; y no puede aceptar que deba olvidarlo".²⁷ El filósofo debe aprender, paso a paso, a abandonarlo.²⁸

Éstas son algunas de la docena de reglas de carácter general que Hugo ofrece para modelar los hábitos que el lector debe adquirir para que su esfuerzo lo lleve a la sabiduría, y no a la mera acumulación de conocimiento que se persigue con el único propósito de alardear de ella.²⁹ El lector es alguien que se ha hecho a sí mismo dentro de un exilio para poder concentrar toda su atención y deseo en la sabiduría, que se convierte así en el hogar anhelado.³⁰

logie ancienne et médiévale, número especial, 1, *Mélanges de théologie et de littératures médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascuoa*, O. S. B. (Louvain, 1980). La relación entre los ideales ascéticos y los "hechos" naturales encontrada en la ciencia de la época ha sido demasiado poco explorada. La doctrina establecida acerca de los cuatro elementos que componen la realidad visible asignaba a la "tierra" el papel del dominio espiritual menos importante, más pesado y más bajo. Toda la esfera sublunar es parte del "suelo" sobre el cual el amante de la sabiduría debería sentirse como un extranjero. *DB*, I, 7, p. 14: *item, superlunarem, propter lucis et quietis tranquilitatem, elysium, hunc autem propter inconstantiam et confusionem rerum fluctuantium, infernum nuncupabant.* [Por otra parte, a la [esfera] supralunar, a causa de la tranquilidad de su luz y su paz, la denominaban *elysium*; en cambio a ésta [la sublunar], a causa de la inestabilidad y la confusión reinante en las cosas que fluyen por ella, la denominaban *infernum*.] (*DT*, p. 54). Bultot examina la herencia de esta imagen del filósofo como un extranjero en el *infernum* desde Macrobio a través de Beda y Tomás de Aquino. Para la bibliografía, véase también *DT*, p. 190, n. 56.

²⁷ Taylor rastrea esta cita hasta Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, 1, 3, 35-36.

²⁸ *DT*, III, 19, p. 101.

²⁹ G. Cremascoli (*Exire de saeculo. Esami di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana [sec. XIII-XIV]*, Quaderni di Ricerche Storiche sul Primo Movimento Francescano e del Monachesimo Benedettino 3 (Edizioni Rari, Nantes, 1982) observa que los primeros franciscanos interpretaron la obligación de abandonar el hogar y seguir a Jesús en un sentido más bien físico. Los miembros de las órdenes más antiguas continuaron adhiriendo a una interpretación "literaria" más que "literal".

³⁰ Gerhart H. Ladner, "Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order", *Speculum*, 42 (1967): 233-259. La vida del caminante "llegó a ser muy apreciada como una forma de vida radicalmente cristiana, poseedora de su propia *stabilitas*" (p. 242).

“SAPIENTIA”

En la segunda oración del primer capítulo, Hugo comienza a explicar los efectos de la sabiduría. La oración empieza: *sapientia illuminat hominem*, “la sabiduría ilumina al hombre” [...] *ut se ipsum agnoscat*, “para que pueda reconocerse a sí mismo”. Una vez más, traducción y exégesis están de nuevo en conflicto, y las palabras castellanas escogidas corren el riesgo de velar fácilmente el sentido que la interpretación puede revelar.

La iluminación en el mundo de Hugo y lo que hoy entendemos por iluminación son dos cosas diferentes. La diferencia no se limita a que nosotros accionamos el interruptor de la luz y Hugo usaba velas de cera. La luz que ilumina en el uso metafórico de Hugo es la matriz de la luz de la razón del siglo xviii. La luz de la que Hugo habla aquí hace que el hombre se encienda. Al aproximarse a la sabiduría, el lector se vuelve radiante. El esfuerzo de estudio que Hugo enseña es un compromiso con una actividad a través de la cual el propio “yo” del lector se encenderá y brillará.³¹

³¹ K. Emery, “Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure’s Doctrine of the Cardinal Virtues”, *Traditio*, 39 (1983): 183-218. El apéndice está dedicado a “Bonaventure and Hugh of St. Victor: Scripture, Prime Matter and the Illumination of Virtue” [Buenaventura y Hugo de San Víctor: Escrituras, Materia Prima y la Iluminación de la Virtud]. “Las sucesivas iluminaciones del mundo ofrecen una instructiva analogía con la iluminación gradual del sol de la justicia sobre el mundo del corazón humano, en el que primero da lugar a las virtudes purificadoras y, después, a la contemplación.”

Así es como Hugo se expresa en *De sacramentis Christianae fidei*, I, 1, cap. 12; *PL*, 176, 195D-196A: *Quia omnis anima quandiu in peccato est, quasi in tenebris est quibusdam et confusione. Sed non potest evadere confusione suam et ad ordinem iustitiae formamque disponi, nisi illuminetur primum videre mala sua, et discernere lucem a tenebris, hoc est virtutes a vitiis, ut se disponat ad ordinem et conformet veritati. Hoc igitur anima in confusione iacens sine luce facere non potest; et propterea necesse est primum ut lux fiat, ut videat semetipsam, et agnoscat horrorem et turpitudinem confusione sua, et explicit se atque coaptet ad illam rationabilem dispositiōnem et ordinem veritatis. Postquam autem ordinata fuerint omnia eius, et secundum exemplar rationis formamque sapientiae disposita, tunc statim incipiet ei lucere sol iustitiae; quia sic in re promissione dictum est: Beati*

El tipo de libro que Hugo encontró cuando, durante su niñez en Flandes o su juventud en Sajonia, le enseñaron a coger una caña o una pluma, es difícilmente comparable a los objetos impresos de nuestras estanterías. No tenía ninguna de las características esenciales de ese legajo de papeles aplastados por una máquina, cubiertos de signos impresos y pegados por el lomo que nosotros damos por supuesto. Las páginas todavía se hacían de pergamino y no de papel. La piel translúcida de oveja o cabra se cubría con escritura manuscrita y se le daba vida con miniaturas dibujadas con finos pinceles. La forma de la Perfecta Sabiduría podía brillar a través de estas pieles, dando a luz letras y símbolos, y encendiéndole el ojo del lector.³² Enfrentarse a un libro era com-

mundo corde; quoniam ipsi Deum videbunt [Mat. 5, 8]. Prius ergo in rationali illo mundo cordis humani creatur lux, et illuminatur confusio ut in ordinem redigatur. Post haec cum fuerint purificata interiora eius, venit lumen solis clarum et illustrat eam. Non enim digna est contemplari lumen aeternitatis, donec munda et purificata fuerit; habet quodammodo et per materiam speciem, et per iustitiam dispositionem. [Porque toda alma, mientras está en pecado, se encuentra como si estuviera entre tinieblas y confusión. Pero no puede escapar de su confusión y ser devuelta al orden y al ideal de justicia, a no ser que primero sea iluminada para que vea sus defectos y pueda discernir la luz de la oscuridad, esto es, las virtudes de los vicios, para disponerse de acuerdo con el orden y conformarse a la verdad. Así pues, el alma que yace en la confusión, no puede hacer esto sin la luz; y por ello es necesario que primero se haga la luz, para que se vea a sí misma y reconozca el horror y la vileza de su confusión, y así se comprenda y se una a la disposición racional y al orden de la verdad. Una vez que todas sus partes estén completamente ordenadas y dispuestas según el ejemplo de la razón y el modelo de la sabiduría, entonces el sol de la justicia comenzará inmediatamente a brillar para ella; porque así reza la promesa de salvación: bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios [Mat. 5, 8]. Así pues, primero se crea la luz en el mundo racional del corazón humano, y la confusión se ilumina para ser devuelta al orden. Después de que su interior haya sido purificado, la clara luz del sol viene y la ilumina. Pues el alma no es digna de contemplar la luz de la eternidad hasta que esté limpia y purificada; en cierto modo tiene la apariencia por la materia, y por la justicia, la disposición.]

³² La sabiduría está sobre todo en el corazón, pero también está en el objeto. En *De unione corporis et spiritus* (PL, 177, 287A-B), Hugo se ocupa del elemento fuego, distinguiéndolo de la tierra, el agua y el aire por su sutileza y movilidad, y subraya la relación especial que tiene con el espíritu al llamarlo *sapientia vitalis*. Las especulaciones medievales sobre la naturaleza sustantiva de la luz espiritual han sido resumidas poéticamente por Dante.

parable a la experiencia que puede revivirse por la mañana temprano en esas iglesias góticas que aún conservan las ventanas originales. Cuando sale el sol, da vida a los colores de las vidrieras que antes del amanecer parecían llenar de negro los arcos de piedra.

LUMEN

Para poder apreciar mejor la percepción de la naturaleza de la luz en el siglo XII, es útil colocar una miniatura de un *código* de la época al lado de prácticamente cualquier pintura de un periodo posterior. Comparando ambas, uno se da cuenta inmediatamente de que los seres que aparecen en el pergamo no son luminosos por sí mismos. Obviamente, no están pintados con pintura fluorescente y son completamente invisibles en la oscuridad; pero al ponerlos a la luz de una vela, las caras, ropas y símbolos irradian luz propia. Esto contrasta fuertemente con el arte del Renacimiento, cuyos creadores se deleitaban en las sombras y en la pintura de lo que estaba oculto en la oscuridad. Signorelli, por no hablar de Caravaggio, estaba orgulloso de saber pintar objetos opacos y, además, la luz que los “enciende”. Cuando se miran estos cuadros se tiene la impresión de que la luz de un plano, distinto del plano de la pintura, la alcanza y tiene la función de hacer que el mundo pintado sea visible. Parece que estos pintores han creado un mundo oscuro de cosas que permanecerían ahí aunque la luz que añaden se extinguiera.

Las miniaturas de comienzos del siglo XII, sin embargo, continúan dentro de la tradición del ícono de las iglesias cristianas orientales.³³ Según esta tradición, el pintor no pinta ni sugiere ninguna luz que alcance el objeto y sea luego reflejada por él. El mundo se representaba como si todos los

³³ Gerhart H. Ladner, “The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy”, *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 1-34 (traducción al alemán en *Der Mensch als Bild Gottes*, Leo Scheffczyk, ed. [Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969], pp. 144-192); y W. Schöne, “Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst”, en su libro *Das Gottesbild im Abendland* (Berlín, Eckart, 1959).

seres contuvieran su propia fuente de luz. La luz es inmanente en este mundo de cosas medievales, que llegan al ojo del observador como fuentes de su propia luminosidad. Da la impresión de que si esta luminosidad se extinguiera, lo que hay en la pintura no sólo dejaría de ser visible, sino que también dejaría de existir. La luz no se usa aquí como una función pero coincide con el *Bildwelt*, las realidades pintadas.³⁴

En contraste con los pintores de los seres luminosos del mundo medieval que destellan en su *Eigenlicht* y emanan luz (*Sendelicht*), el artista posterior pinta la luz que muestra lo que está ahí (*Zeigelicht*), la luz que viene de un sol o una vela pintados y que ilumina esos objetos (*Beleuchtungslicht*). La luz de los manuscritos medievales “busca” el ojo, del mismo modo que Dios “tiende” hacia el alma. Cuando Hugo habla de la luz que ilumina al lector, está hablando sin duda alguna de lo primero.³⁵

Para Hugo la página irradia, pero no sólo la página, también el ojo destella.³⁶ Todavía hoy se dice en el lenguaje corriente que los ojos “brillan”. Pero cuando lo decimos, sabemos que estamos hablando metafóricamente. No era así para Hugo, que concebía la operación de la mente en analogía con la percepción de su propio cuerpo.³⁷ Según la óptica espiri-

³⁴ Esta percepción de la luz en la pintura occidental está elaborada en gran detalle por Wolfgang Schöne, *Über das Licht in der Malerei* (Berlín, Mann, 1954). La luminosidad del ícono se ha convertido en un tema central de la reflexión teológica del cristianismo oriental, especialmente en la tradición ortodoxa griega. Acerca de esto, véase el brillante estudio de C. von Schönborn, *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^e et le 2^e Concile de Nicée (325-987)*, 2^a ed., Collection Paradosis (Friburgo, Éditions de l'Université de Fribourg, 1976); y, más en general, L. Ouspensky, *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe* (París, Cerf, 1980).

³⁵ Para Hugo y san Bernardo, y otros místicos-filósofos del siglo xn, “Dios es anhelo”, *Deus desiderans*, más que *Deus in sua beatitudine*, por ejemplo “descanso eterno”, como Tomás de Aquino habla de él.

³⁶ Gudrun Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, 2 vols., Münsterische Mittelalterschriften 35 (Munich, Fink, 1985) es la fuente principal sobre el ojo y la visión en la Edad Media. Véanse la sección acerca del “ojo luminoso”, pp. 129-187; la “ceguera del alma”, pp. 532-592; el ojo como metáfora, pp. 849-887; y, sobre todo, el ojo interno y el ojo externo, pp. 931-1010. En esta última sección Hugo es especialmente citado.

³⁷ El cuerpo vivo, que es la experiencia de los contemporáneos de Hugo, es la fuente principal de analogía. *Sermo 21; PL, 177, 937A-C: Homo quan-*

tual de los primeros escolásticos, la *lumen oculorum*, la luz que emana del ojo, era necesaria para llevar los objetos lúminosos del mundo a la percepción sensorial del observador. El ojo brillante era una condición para la vista. El *incipit* implicaba que la lectura retiraba la sombra y la oscuridad de los ojos de una especie caída. La lectura, para Hugo, es un remedio porque devuelve al mundo la luz que éste había perdido debido al pecado. Según Hugo, Adán y Eva fueron

diu in iustitia perststit, sanus fuit; sed postquam per culpam corruit, gravem languorem incidit. Et qui ante culpam in omnibus spiritualibus membris suis habuit sanitatem, post culpam in omnibus patitur infirmitatem. Clamat igitur, necesse est: sana me domine, et sanabor. Sed nunquid est dicendus homo habere membra spiritualia? Habet membra spiritualia, scilicet virtutes. Sicut enim exterius membris sibi convenientibus formatur, sic interius virtutibus sibi concordantibus mirabiliter disponit et ordinatur; et ipsa membra corporis virtutes figurant substantiae spiritualis. Caput significat mentem. [...] Oculi designant contemplationem. Quomodo namque oculis corporis foris visibilia cernimus, sic radiis contemplationis invisibilita speculamur. Per nares discretiones accipimus. Naribus etenim odores ac fetores discernimus, et ideo per nares virtutem discretionis non inconvenienter significamus. Aures exprimunt obedientiam, eo quod audiendi obediendique sunt instrumentum. Os insinuat intelligentiam. Sicut enim cibum ore recipimus, ita virtute intelligentiae pastum divinae lectionis captamus. Dentes vero significant meditationem, quia sicut dentibus receptum cibum comminuimus, ita meditationis officio panem lectiois acceptum subtilius discutimus ac dividimus. [Mientras el hombre persistió en la justicia, se mantuvo sano; pero tras caer por el pecado, lo atacó una grave enfermedad. Y el que antes del pecado gozó de salud en todos sus miembros espirituales, en todos ellos sufre la debilidad después del pecado. Así pues, es necesario que grite: sáname, Señor, y sanaré. Pero, ¿es que debe decirse que el hombre posee miembros espirituales? Tiene miembros espirituales: las virtudes, evidentemente. Pues, del mismo modo que en su exterior está formado por los miembros adecuados a él, así también en su interior está admirablemente dispuesto y ordenado por las virtudes concordantes con él; y los mismos miembros del cuerpo son una imagen de las virtudes de la sustancia espiritual. La cabeza significa la mente. [...] Los ojos representan la contemplación. Porque igual que con los ojos del cuerpo discernimos las cosas visibles del exterior, así mediante los rayos de la contemplación exploramos las cosas invisibles. Con la nariz percibimos las diferencias, pues distinguimos con la nariz los aromas de los hedores, y por esto designamos con la nariz la virtud del discernimiento de manera no inconveniente. Los oídos expresan obediencia, porque son instrumento para oír y obedecer. La boca sugiere la inteligencia. Pues del mismo modo que recibimos la comida con la boca, así captamos con la virtud de la inteligencia el alimento de la divina lectura. En cuanto a los dientes, significan la meditación, ya que así como con los dientes masticamos el alimento recibido, también mediante el ejercicio de la meditación discutimos y dividimos más finamente el grato pan de la lectura.]

creados con ojos tan luminosos que podían contemplar constantemente lo que se debe buscar ahora penosamente.

Al pecar, Adán y Eva fueron expulsados del paraíso y enviados de un mundo resplandeciente a un mundo de tinieblas, y sus ojos perdieron la transparencia y el poder radiante con el que habían sido creados, y que todavía se adecua a la naturaleza y el deseo humanos. Hugo presenta el libro como una medicina para el ojo. Esto significa que la página del libro es un remedio supremo porque permite al lector, a través del *studium*, recuperar en parte lo que su naturaleza requiere, pero que su pecaminosa oscuridad interna ahora le deniega.

LA PÁGINA COMO ESPEJO

Hugo le pide al lector que se exponga a la luz que emana de la página, *ut agnoscat seipsum*, de tal modo que pueda identificarse a sí mismo, reconocer su yo. A la luz de la sabiduría, que hace que la página resplandezca, el yo del lector se encenderá, y es en esa luz donde el lector se identificará a sí mismo. Hugo cita aquí de nuevo una *auctoritas*: el *gnothi seauton*, la máxima “conócete a ti mismo”, encontrada por primera vez en Jenofonte, que fue un epigrama arraigado durante toda la Antigüedad y que se citaba frecuentemente en el siglo XII.³⁸ De todos modos, el mero hecho de que una misma máxima sea citada sin modificaciones una y otra vez durante un milenio o más, no garantiza que su sentido también permanez-

³⁸ Pierre Courcelle (*Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, 3 vols. [París, Études Augustiniennes, 1974]) examina la transmisión de la denominada máxima delfica desde que aparece por primera vez en Jenofonte hasta su recepción en la escuela de San Víctor, con una excepcional erudición y abundantes citas de las fuentes.

DB, I, 1, p. 4: *Immortalis quippe animus sapientia illustratus respicit principium suum et quam sit indecorum agnoscit, ut extra se quidquam quaerat, cui quod ipse est, satis esse poterat scriptum legitur in tripode Apollinis: gnothi seauton, id est, cognosce te ipsum.* [Ciertamente, el alma inmortal, iluminada por la sabiduría, se vuelve hacia su propio principio y reconoce lo indigno que es buscar algo fuera de sí misma cuando lo que hay en ella puede ser suficiente. Escrito está en el trípode de Apolo: *gnothi seauton*, esto es, conócete a ti mismo] (DT, p. 46).

ca inalterado. Ésta es la razón por la que me siento tentado a traducir *seipsum*, cuando Hugo lo utiliza, por “su yo” en vez de por “sí mismo”.

Uno de los grandes descubrimientos del siglo XII es lo que hoy queremos decir cuando, en la conversación ordinaria, hablamos del “yo” o del “individuo”. En la constelación conceptual griega o romana esto no podría haber encajado de ninguna manera. Es probable que el estudioso de los Padres griegos o de la filosofía helenística acabe dándose cuenta pensamente de la diferencia entre nuestro punto de partida y el de aquéllos. Nuestra dificultad a la hora de entenderlos está motivada en gran medida por el hecho de que no tenían ningún equivalente a nuestra “persona”.³⁹

Una realidad social en la cual se dé por sentado un “yo” similar al nuestro es una excentricidad entre las culturas.⁴⁰

³⁹ Colin D. Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200* (Londres, The Church Historical Society S.P.C.V., 1972), pp. 2-19. Este libro intenta de forma admirable acercar al lector a los hallazgos de la investigación reciente sin recurrir al aparato del estudio erudito. El autor explora un concepto que ahora damos por sentado en una sociedad que “en algunos aspectos se enfrentaba con problemas no totalmente distintos de los del siglo XX”. En una importante reseña, Yves Congar reconoce los enormes méritos de este libro, pero subraya que el “individuo” que descubre el siglo XII y se expresa en nuevas formas de amistad y matrimonio, lectura y reflexión, sátira y confesión, permanece profundamente inmerso en el cosmos religioso, y que, por tanto, el nuevo sentido de individualidad puede ser interpretado sólo a través de su inserción orgánica en este universo mental (“Review of *Discovery of the Individual*”, por Colin D. Morris, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 [1973]: 305-307). Como resultado, este nuevo sentido de individualidad, tan fuerte durante la segunda parte del siglo XII, es también profundamente distinto del sentido de individualidad que se convertirá en característico de épocas posteriores de la historia occidental. Para las respuestas del autor a sus críticos, especialmente a Caroline Walker Bynum, véase también Colin D. Morris, “Individualism and Twelfth-Century Religion: Some Further Reflections”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980): 195-206.

⁴⁰ Pierre Michaud-Quantin, *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge* (Roma, Ateneo, 1970). El mismo autor, en “Collectivités médiévales et institutions antiques”, *Miscellanea Medievalia*, 1 (1962): 240-252, examina la formación del concepto de “persona moral” en relación con los comentarios innovadores del siglo XII sobre los juristas romanos, como Uliano. Bajo la apariencia de un regreso al derecho de la Roma clásica, se introduce un concepto completamente nuevo del individuo y su lugar en la formación de la comunidad por medio de la *auctoritas* que dice: *quod omnes*

Esta excentricidad se manifiesta con claridad en el siglo XII. La obra de Hugo asiste a la primera aparición de este nuevo modo de ser. Hugo, una persona extremadamente sensible, experimenta el nuevo modo de identidad característico de su generación. Como lector que conoce bien “toda la literatura que hay”, encuentra formas de interpretar las *auctoritates* y mentalidades tradicionales de tal modo que esta nueva identidad pueda expresarse dentro de ellas. Quiere que el lector se enfrente a la página y que por medio de la luz de la sabiduría descubra su yo en el espejo del pergamo.⁴¹ En la página, el lector se reconocerá a sí mismo, no como lo ven los demás o por los títulos o apodos por los que se le llama, sino conociéndose a sí mismo por la vista.

EL NUEVO YO

Con el espíritu de la autodefinición, el alejamiento adquiere un nuevo significado positivo. La llamada de Hugo para alejarse de la “dulzura de la tierra natal” y partir en un viaje de autodescubrimiento no es sino un ejemplo de esta nueva actitud. Cuando Bernardo de Claraval predica a favor de las Cruzadas está manifestando la misma invitación, pero de diferente manera: ambos se dirigen a la gente de todos los niveles de la jerarquía feudal para que abandonen el marco mental común del vecindario, dentro del cual la identidad

tangit, ab omnibus debet approbari [lo que toca a todos, debe ser aprobado por todos].

⁴¹ Los siglos XII y XIII constituyen una de esas épocas en las que el uso del espejo como metáfora se caracteriza por una significativa transformación. Wilhelm Wackernagel (“Über den Spiegel im Mittelalter”, *Kleinere Schriften*, 1 [1872]: 128-142) y Odo Casel, O. S. B. (*Vom Spiegel als Symbol*, Nachgelassene Schriften, en colaboración con Julia Platz [Maria Laach, Ars Liturgica, 1961]) recogen muchos pasajes clave. Jurgis Baltrušaitis (*Essai sur une légende scientifique: le miroir. Révélations, science-fiction et fallacie* [París, Elmayan-Seuil, 1978]) relaciona los variados motivos medievales sobre el espejo con las tradiciones más amplias a las que pertenecen. G. F. Hartlaub, *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst* (Munich, Pieper, 1951) es el trabajo estándar sobre la representación del espejo en el arte y sobre la evolución del espejo como metáfora en la pintura, a partir de la Edad Media.

surge a partir de la forma en que los otros nos nombran y tratan, y descubran su yo en la soledad del largo camino. Como respuesta a la llamada de Bernardo, decenas de miles de personas abandonan sus comunidades rurales y descubren que pueden sobrevivir por sí mismas sin los vínculos que las habían sostenido y limitado dentro del predeterminado *ordo* feudal. Peregrinos y cruzados, albañiles itinerantes y mecánicos de molinos, mendigos y ladrones de reliquias, juglares y eruditos errantes, todos ellos también se echaron al camino hacia finales del siglo XII.⁴² La insistencia de Hugo en la necesidad de que el estudioso fuera un exiliado de espíritu reflejó esta actitud. Hugo no es el único de su generación que definió la vida conventual como *peregrinatio in stabilitate*, que se refiere a la peregrinación espiritual de aquellos que se han comprometido a permanecer físicamente dentro de una comunidad religiosa.⁴³

No estoy sugiriendo que el “yo moderno” haya nacido en el siglo XII, ni que el yo que surgió entonces no haya tenido antecedentes lejanos.⁴⁴ Hoy pensamos en los demás como gente con fronteras. Nuestras personalidades están tan desconectadas de las de los demás como lo están nuestros cuerpos. La existencia como algo internamente distante de la comunidad —que el peregrino que parte para Santiago o el alumno que estudió el *Didascalicon* tuvieron que descubrir por sí mismos— es para nosotros una realidad social, algo tan obvio que ni siquiera podríamos pensar en desear que no fuera así.

⁴² Friedrich Heer, *Der Aufgang Europas: Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert* (Viena, Europäische Verlagsanstalt, 1949), tiene algunos capítulos emocionantes sobre esta “evasión del lecho de Procrustes del orden teocrático” a mediados del siglo XII, poniendo de manifiesto un periodo de transformación de las categorías populares de percepción que difícilmente puede compararse con ninguna otra época de la historia de Europa (e. g., pp. 9-20).

⁴³ Jean Leclercq, “Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter”, *Römische Quartalschrift*, 55 (1960). Respecto a la *stabilitas in peregrinatione*, véase p. 47.

⁴⁴ Para literatura, véanse Colin D. Morris, *Discovering of the Individual*, especialmente las pp. 6-10; y Caroline Walker Bynum, “Did the Twelfth Century Discover the Individual?”, *Journal of Ecclesiastical History*, 31 (1980): 1-12.

Hemos nacido en un mundo de exiliados. W. H. Auden lo expresa con claridad:

*Some thirty inches from my nose
The Frontier of my Person goes
And all the untilled air between
Is untilled pagus or demesne.*

*Stranger, unless with bedroom eyes
I beckon you to fraternize
Beware of rudely crossing it
I have no gun, but I can spit.⁴⁵*

Esta frontera existencial es esencial para una persona que quiera encajar en un mundo como el nuestro. Una vez que ha modelado la topología mental de un niño, éste será siempre un extranjero en todos los “mundos” excepto en aquellos que, como el suyo propio, estén integrados por exiliados.⁴⁶

A menudo se afirma que esta frontera aparece en la época de Hugo como un aspecto del nuevo significado de la persona, *persona*, y su reconocimiento social.⁴⁷ A principios de la

⁴⁵ W. H. Auden, *About the House* (Nueva York, Random House, 1965), p. 16. [Unas treinta pulgadas más allá de mi nariz / Se encuentra la Frontera de mi Persona / Y todo el espacio sin cultivar que hay en medio / Son heredades o pagos sin cultivar.// Forastero, a no ser que con la vista puesta en el dormitorio / Yo te anime a confraternizar / Guárdate de cruzarla sin aviso / No tengo pistola, pero puedo escupir.]

⁴⁶ Paul Mus (“The Problematic of Self, West and East”, en *Philosophy and Culture, East and West. 13^e Conference Internationale des Philosophes Occidentaux et Orientaux, Juillet 1959*, L. A. Moore, ed. [Honolulú, 1959]) subraya la distinción fundamental entre el surgimiento del yo individual occidental, que es “consciente de sí mismo”, y el oriental, fundamentalmente el yo individual hindú, que es intencional respecto de sí mismo dentro de un contexto social. Véase también, del mismo autor, *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, Monash Papers on South East Asia 3 (Melbourne, Monash University Press, 1975); y Louis Dumont, “A Modified View of our Origins. The Christian Beginnings of Modern Individualism”, *Religion*, 12 (1982): 1-27. Dumont insiste en el contraste entre la valoración del individuo independiente y autónomo que se hace en la India y el que se hace en el Occidente cristiano. Lo que caracteriza al individuo occidental es que, bajo la influencia de la Iglesia, las instituciones mundiales europeas se construyeron alrededor de un ser “moral” esencialmente no social.

⁴⁷ Peter Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Depart-*

Edad Media *persona* denota oficio, función, papel..., derivándose en formas diversas del origen de la palabra en latín, *persona*, máscara. Para nosotros significa la esencia del individuo, concebido como una personalidad única, física y psíquica. “En la persona de” aún conserva el viejo sentido a través de la fosilización de la fórmula, del mismo modo que *parson* [párroco], que durante mucho tiempo fue la *persona* legal que podía demandar y ser demandado respecto de una parroquia.⁴⁸

Lo que quiero subrayar aquí es la especial correspondencia que existe entre la aparición de la identidad entendida como una persona y la aparición de “el” texto a partir de la página. Hugo dirige a su lector hacia una tierra extraña, pero no le pide que abandone a su familia y su paisaje habitual para caminar de un lado a otro hacia Jerusalén o Santiago. Lo que le pide es más bien que se exilie para dar comienzo a una peregrinación que lo lleve a través de las páginas de un libro.⁴⁹ Habla de lo Último que debería atraer al peregrino, que no es la ciudad celestial, como para los peregrinos corrientes, sino la forma de la Bondad Suprema que mueve a los peregrinos de la pluma. Señala que en este camino el lector se encuentra en la senda hacia la luz que le revelará su propio yo. Hugo insta a sus alumnos a no leer para parecer cultos, sino para “buscar las palabras de los sabios, y poner todo su empeño en mantenerlas siempre ante los ojos de la mente como un espejo ante su rostro”.⁵⁰ *In lumine tuo videbimus lumen*, “en tu luz veremos la luz” (Salmo 36, 9).

tures in Poetry 1000-1150 (Oxford, Clarendon Press, 1970), complementado por Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (230) to Marguerite Porete (1310)* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984). Dronke subraya tanto la continuidad de los motivos románticos como la novedad de la autocontemplación de la persona en esta época. La persona se representa como alguien que se refleja a sí mismo en su sufrimiento, como alguien que experimenta el fracaso, como una figura trágica.

⁴⁸ Véase C. T. Onions, *The Oxford Dictionary of English Etymology* (Nueva York, Oxford University Press, 1966).

⁴⁹ Jean Leclercq, “Mönchtum und Peregrinatio”.

⁵⁰ *De modo dicendi et meditandi* (PL, 176, 877B): *Dicta sapientium quaerat, et semper coram oculis mentis quasi speculum vultus sui tenere ardentius studeat.*

Hugo habla siempre desde una perspectiva intensamente visual. En su búsqueda de la sabiduría da prioridad al ojo. Con el ojo percibe la dulzura de la belleza. Habla de la sombra de la que el filósofo tiene que salir para aproximarse a la luz y, normalmente, habla del pecado en términos de oscuridad. La iluminación afecta, para Hugo, a tres pares de ojos: los ojos de la carne, que descubren las cosas materiales contenidas en la esfera sublunar de los objetos sensibles; los ojos de la mente, que contemplan el yo y el mundo que éste refleja; y, finalmente, los ojos del corazón, que penetran por lo más profundo de Dios en la Luz de la Sabiduría, el hijo de Dios, oculto, como el último “libro” en el regazo del Padre.⁵¹

“AMICITIA”

Cuando lee, Hugo experimenta la restauración de la luz de la que el pecado nos había privado. Su peregrinación al alba a través del viñedo de la página lo lleva hacia el paraíso, que concibe como un jardín. Las palabras que va recogiendo en el enrejado de las líneas son un anticipo y una promesa de la dulzura que está por venir. La metáfora última de Hugo, tanto para lo que se desea cumplir como para los medios para alcanzarlo, es la amistad. *Est philosophia amor et studium*

⁵¹ Véase *De arca Noe morali*, II, 12; *PL*, 176, 643D-644A (la cita de este pasaje se puede encontrar en latín y en castellano al final del capítulo 7). El lenguaje que Hugo utiliza para referirse a la Segunda Persona de la Trinidad como el Libro, está tomado de la escuela franciscana. Buenaventura, *De ligno vitae*, 46 (*Opera Omnia*, VIII, 84B): *Sapientia scripta est in Christo Jesu tamquam in libro Vitae, in quo omnes thesauros sapientiae et scientiae recondidit Deus Pater.* [La sabiduría está escrita en Cristo Jesús como en el Libro de la Vida, en el que Dios Padre ha escondido todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento.] Y *In Feria VI in Parascheve, Sermo 2* (*Opera Omnia*, IX, 263B, 265B): *Liber Sapientiae est Christus, qui scriptus est in-tus apud patrem, cum sit ars omnipotentis Dei; et foris quando carnem as-sumpsit.* Iste liber non est apertus nisi in cruce; *istum librum debemus tollere, ut intelligamus arcana sapientiae Dei.* [...] *Multi istum librum te-nent clausum, et sunt insipientes.* [El Libro de la Sabiduría es Cristo, que está escrito interiormente junto con el Padre, pues Él es el arte de Dios om-nipotente; y exteriormente cuando se hizo carne. *Este libro sólo se abre en la cruz;* debemos tomar este libro, para comprender los secretos de la sabi-duría de Dios. [...] Muchos mantienen este libro cerrado, y son necios.]

*et amicitia quodammodo sapientiae.*⁵² El “amor y el empeño y, por así decir, la amistad a la sabiduría” motivan su peregrinaje.⁵³ Paradójicamente, la forma en la que los monjes del siglo XII hablan de la amistad suena impúdica para los lectores de finales del siglo XX. La vigorosa encarnación de la tierna amistad que estos monjes sentían entre ellos y con sus hermanas, las monjas, es testimonio de una suerte de experiencia diametralmente opuesta incluso a la más noble “relación interpersonal” que se pueda encontrar en cualquier lugar desde “la prohibición de Chatterley y el primer LP de los Beatles”.⁵⁴

⁵² Citado en Boecio, *In Porphyrium dialogi*, I, 3; *PL*, 64, 10D. Véase *DT*, p. 195, n. 1.

⁵³ “Epistola prima ad Ranulphum de Mauriaco”, *PL*, 176, 1011A-B: *Quod Charitas numquam excidit. Dilecto fratri R. Hugo peccator. “Charitas numquam excidit.” Audieram hoc et sciebam quod verum erat. Nunc autem, frater charissime, experimentum accessit, et scio plane, quod charitas numquam excidit. Peregre profectus eram, et veni ad vos in terram alienam; et quasi aliena non erat, quoniam inveni amicos ibi. Sed nescio, an prius fecerim an factus sim. Tamen inveni illuc charitatem, et dilexi eam; et non potui fastidire, quia dulcis mihi erat, et implevi sacculum cordis mei, et dolui quod angustus inventus est. Et non valuit capere totam; tamen implevi quantum potui. Totum implevi quod habui, sed totum capere non valui, quod inveni. Accepi ergo, quantum capere potui et onustus pretioso, pondus non sensi, quoniam sublevabat me sarcina mea. Nunc autem, longo itinere confecto, adhuc sacculum meum plenum reperio, et non excidit quidquam ex eo: quoniam charitas numquam excidit.* [La caridad nunca desaparece. A mi querido hermano Ranulfo de Hugo, un pecador. “La caridad nunca desaparece.” Había oído esto, y sabía que era verdad. Pero ahora, queridísimo hermano, he podido experimentar, y sé con certeza que la caridad nunca desaparece. Porque me encontraba en el extranjero y llegué junto a ti, a una tierra extraña; y dejó de ser extraña puesto que allí encontré amigos. Pero no sé si yo los hice primero, o ellos me hicieron. El caso es que allí encontré caridad y la aprecié, y no pude desdeñarla, porque me parecía dulce, y llené la bolsa de mi corazón y sentí dolor al descubrir qué angosta era. Y no fue capaz de tomarla entera; sin embargo, la llené cuanto pude. Llené todo el espacio que tenía, pero no fui capaz de tomar entero lo que encontré. Así, tomé cuanto pude y, cargado con este precioso presente, no sentí el peso, porque mi misma carga me ayudaba. Pero ahora, después de un largo camino, descubro que mi bolsa aún está llena, y nada de lo que contenía ha desaparecido: porque la caridad nunca desaparece.]

Ludwig Ott (*Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinischen Kreises* [Münster, Aschendorff, 1932], p. 350, n. 5) ofrece información paleográfica sobre esta carta.

⁵⁴ *Sexual intercourse began / In nineteen sixty-three / (Which was rather*

Amistad es la palabra que Hugo utiliza para ese amor a la sabiduría⁵⁵ que es la *sapientia*, o el conocimiento de buen gusto.⁵⁶ El amigo es *paradisus homo*, “su auténtica presencia primera es beatificante; la amistad es un jardín, un árbol de la vida, alas para volar hacia Dios [...] Dulzura, luz, fuego, herida [...] el paraíso reconquistado”.⁵⁷ Cuando Hugo explica la atracción de la sabiduría en el *Didascalicon*, no tiene más remedio que utilizar la metáfora de la amistad, que motiva en última instancia el *studium*.⁵⁸

Durante algunas décadas, los contemporáneos de Hugo recobraron y cristianizaron la doctrina platónica, según la cual el conocimiento es deficiente sin la amistad que se deleita en el conocimiento del amigo. Él mismo no pudo evitar interpretar el objeto último del *studium* en términos de esta experiencia. La luz de la sabiduría que envuelve la mente del estudiante lo llama y lo hace retirarse a sí mismo de tal modo que afecta siempre al otro en cuanto amigo. A través de las cosas visibles del mundo el lector verdadero se alza hacia lo invisible viajando dentro de su corazón por una escalera interna hacia una unión en los brazos de un Dios encantador.⁵⁹

*late for me)— / Between the end of the Chatterley ban / And the Beatles' first LP. (Philip Larkin, *High Windows*, Nueva York, Farrar Straus and Giroux, 1974.) [Las relaciones sexuales comenzaron / En mil novecientos sesenta y tres / (Que fue bastante tarde para mí) / Entre el final de la prohibición de Chatterley / Y el primer LP de los Beatles.]*

⁵⁵ Hugo, *In Hierarchiam coelestem*, 6, *PL*, 175, 1036D: *Si minus excitor ad cognitionem, incitabor ad dilectionem. Et erit interim dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio.* [Si no me excita en demasía el conocimiento, me incitará el amor. Y entretanto, ese amor será mi recuperación, hasta que la contemplación surja de él.]

⁵⁶ J. M. Décanet, “Amor ipse intellectus est”, *Revue du moyen âge latin* (1945): 368.

⁵⁷ Adèle Fiske, “Paradisus Homo amicus”, *Speculum*, 40 (1965): 426-459.

⁵⁸ Se sitúa en una larga tradición que interpreta la amistad del siguiente modo: *est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, et quodammodo ad seipsam retractio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia* (*DB*, I, 2, p. 7). [Ahora bien, este amor a la Sabiduría es una iluminación del entendimiento por la pura Sabiduría y, en cierto modo, una llamada y una vuelta a sí mismo, para que el afán por la Sabiduría parezca la amistad con la Divinidad y su Mente pura.] (*DT*, p. 48).

⁵⁹ *De arca Noe morali*, IV, 6; *PL*, 176, 672C-D: *Electi autem dum tempo-*

ralia Dei beneficia recolunt, ad agnitionem aeternorum proficiunt. Reprobi per visibilia ab invisibilibus cadunt; electi autem per visibilia ad invisibilia ascendunt [...]. De operibus conditionis per opera restorationis, ad conditionis et restorationis auctorem ascendunt. Ascensus autem isti non extinsecus, sed intrinsecus cogitandi sunt, per gradus in corde de virtute in virtutem dispositos. [Los elegidos, mientras contemplan los favores temporales otorgados por Dios, progresan en el conocimiento de los eternos. Los reprobos, por las cosas visibles, caen desde lo invisible; pero los elegidos ascienden por lo visible hacia lo invisible [...]. Ascienden, desde las obras de su creación a través de las obras de su restauración, hasta el autor de su creación y su restauración. Mas estos ascensos no deben considerarse externos, sino internos, porque se realizan según grados ordenados en el corazón de virtud a virtud.] (*Hugh of Saint-Victor, Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. [Nueva York, Harper and Row, 1962], p. 138).] Véase también, *DT*, p. 168 (n. 91) y p. 173 (n. 168). Y *De Laude Charitatis* (*PL*, 176, 972-973A): *Dic mihi, o cor humanum, utrum magis eligis, semper gaudere cum hoc saeculo, an esse semper cum Deo? Quod plus diligis, hoc potius eligis. Audi ergo, ut aut corrigas dilectionem, aut non differas electionem. Si mundus iste pulcher est, qualis putas est pulchritudo ubi Creator mundi est? Dilige ergo ut eligas, dilige melius ut eligas salubrius. Dilige Deum, ut eligas esse cum Deo, ergo per dilectionem eligis. Sed quo plus diligis, eo citius pervenire cupis, et festinas ut apprehendas, ergo per dilectionem curris, et per dilectionem apprehendis. Item quo plus diligis, eo avidius amplexaris, ergo per dilectionem frueris.* [Dime, corazón humano, ¿qué prefieres, disfrutar de este mundo siempre, o estar siempre con Dios? Eleges lo que más amas. Escucha, pues, para que o bien corrijas tu amor, o no aplaces tu elección. Si este mundo es bello, ¿cómo piensas que es la belleza donde está el Creador del mundo? Ama, pues, para elegir, y ama mejor para elegir más provechosamente. Ama a Dios, para elegir estar con Dios, así elegirás desde el amor. Pero cuanto más amas, más aprisa deseas llegar junto a aquello que amas, y te apresuras para conseguirlo, luego corres por amor, y por amor lo obtienes. Asimismo, cuanto más amas, más ansioso abrazas; luego por el amor disfrutas.]

II. ORDEN, MEMORIA E HISTORIA

NO DESPRECIES NUNCA NADA

“Una vez cumplido el cupo de las cosas pequeñas, podrás con seguridad continuar con las grandes.”¹ Hugo cita a Marbodio² para introducir uno de los únicos dos pasajes de su obra en los que dice algo sobre su propia juventud.³ En este bosquejo de su autobiografía se desliza a veces hacia el estilo directo.

Me atrevo a afirmar ante vosotros que yo nunca desprecié nada que tuviera que ver con la educación, sino que más bien aprendí a menudo muchas cosas que a los demás les parecían una especie de broma o simplemente sinsentidos. Recuerdo que cuando aún iba al colegio, me esforcé en conocer el nombre de todo sobre lo que posaba mis ojos o tenía que utilizar, concluyendo sinceramente que un hombre no podía conocer la naturaleza de las cosas sin conocer antes sus nombres. Cuántas veces al día repetiría yo mis pequeños pedazos de sabiduría [*sophismata*, migajas de conocimiento] que, gracias a su brevedad, había anotado en una o dos palabras en una página, de tal modo que pudiera tener un dominio consciente sobre las soluciones, e incluso el número, de prácticamente todos los pensamientos, cuestiones y objeciones que había aprendido. A menudo proponía casos y, cuando los argumentos opuestos se alineaban unos frente a otros, yo distinguía diligentemente cuál sería la labor del retórico, cuál la del orador, cuál la del sofista. Ponía en el suelo piedras que representaban los números y marcaba el pavimento con carbón y, con

¹ DB, VI, 3, p. 114: *Parvis imbutus tentabis grandia tutus*. Taylor traduce, más sobriamente: “Once grounded in things small, you may safely strive for all” [Una vez que domines lo pequeño, en lo grande podrás poner tu empeño] (DT, p. 136).

² Marbodio, *De ornamentis verborum*, Prologus; PL, 171, 1687-1688.

³ Roger Baron, “Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 51 (1956): 920-934.

un modelo colocado frente a mis ojos, mostraba de un modo simple cuál es la diferencia entre triángulos de ángulo agudo, recto y obtuso. Aprendí si un paralelogramo equilátero tiene la misma área que un cuadrado cuando se multiplican dos de sus lados, caminando sobre ambas figuras y midiéndolas con mis pies. A menudo me quedaba mirando [*excubavi*] hacia afuera a través de las noches de invierno como una de las estrellas fijas, por medio de las cuales medimos el tiempo.⁴ A menudo sacaba mis cuerdas, tensadas de acuerdo con su número al marco de madera, para poder captar al oído la diferencia entre los tonos y, al mismo tiempo, deleitar mi alma con la dulzura de su sonido. Sin duda eran pasatiempos infantiles, que no fueron del todo inútiles para mí, ni me pesa ahora haberlos practicado. Pero no os revelo estas cosas para alardear de mi conocimiento, que es nulo o muy escaso, sino para mostraros que el hombre que avanza paso a paso [*ordinate*] es el que mejor avanza, no como algunos que se caen de cabeza cuando quieren dar un gran salto hacia adelante.⁵

“ORDO”

El pasaje que narra el paso de la búsqueda del niño a la lectura del adulto está gobernado por algo que Hugo denomina *ordo*. Hugo subraya en numerosas ocasiones la importancia de que el lector avance con orden, *ordinate procedere debet*, o de que debería dar grandes y armoniosos pasos hacia adelante. Hugo no crea el orden de las cosas, sino que lo sigue, lo observa, lo busca.

“Ordenar” es la interiorización de esa armonía cósmica y simbólica que Dios ha establecido en el acto de la creación.⁶

⁴ Horóscopo nocturno. Obsérvese que, en toda su vida, Hugo no tuvo la oportunidad de leer la hora. El reloj y su cuadrante se desconocían aún. Las treinta y seis estrellas fijas eran *horo-scopi*, las que observan el tiempo, y Hugo se pasaba las noches mirando las estrellas, que para él era “observar el tiempo”. Sobre el significado simbólico de mirar las estrellas para los teólogos del siglo xii, véase Marie Thérèse de Alverny, “Astrologues et théologiens au XII^e siècle”, en *Mélanges offerts à Marie-Dominique Chenu, Bibliothèque Thomistique* 37, París, Vrin, 1967, pp. 31-50.

⁵ *DB*, VI, 3, pp. 114-115.

⁶ Véase Gerhart H. Ladner, “Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison”, *Speculum*, 54 (1979): 223-256 (ahora también

“Ordenar” no significa organizar y sistematizar el conocimiento de acuerdo con esquemas preconcebidos, ni administrarlo. El orden del lector no se impone sobre la historia, sino que es la historia la que coloca al lector en ese orden. La búsqueda de la sabiduría es una búsqueda de los símbolos del orden que encontramos en la página. Poetas y místicos medievales subrayan el motivo de esta persecución,⁷ los peregrinos se encuentran constantemente con una encrucijada en su camino.⁸ Todos están buscando símbolos, que deben reconocer y encontrar cuando encuentren su propio lugar dentro de su *ordo*.

Gerhart Ladner, de quien soy un agradecido discípulo, ha llamado nuestra atención sobre la continuidad y la ruptura en el significado del símbolo durante el siglo XII.

Uno de los rasgos fundamentales del carácter de la mentalidad en los comienzos del cristianismo y en la Edad Media era que las funciones de significar, simbolizar y alegorizar no eran en absoluto arbitrarias o subjetivas. Se creía que los símbolos representaban objetivamente y expresaban fielmente varios aspectos de un universo que se percibía como amplia y profundamente significativo.⁹

Para nuestra generación, alimentada con Freud y Jung, es casi imposible captar lo que significa el símbolo. El verbo griego *sympalein* significa “traer, echar o reunir”. Puede referirse a la comida con la que los comensales contribuyen para surtir la mesa de un banquete.¹⁰ Es un resumen, una mues-

en *Images and Ideas in the Middle Ages*, vol. 1 [Roma, 1983]; los números de página citados en este capítulo se refieren al artículo aparecido en *Speculum*). Para comentarios sobre la influencia ejercida por las percepciones musulmanas del orden sobre las ideas occidentales acerca del simbolismo, véase Marie Thérèse de Alverny, “L’homme comme symbole. Le microcosme”, *Simboli e simbologia nell’alto Medioevo*, 3-9 aprile, 1975, Settimana di studio 26, vol. 1 (Spoleto, Centro Italiano per i studi sull’Alto Medio Evo, 1976), pp. 123-183.

⁷ Friedrich Ohly, “Die Suche in Dichtungen des Mittelalters”, *Zeitschrift für deutsche Altertumskunde*, 94 (1965): 171-184.

⁸ Wolfgang Harms, *Homo viator in bivio: Studien zur Bildlichkeit des Weges*, Medium Aevum 21 (Munich, Fink, 1970).

⁹ Ladner, “Medieval and Modern”, p. 243.

¹⁰ W. Müri, *Symbolon: wort- und sachgeschichtliche Studie*, Beilage zum Jahresbericht über das Städtische Gymnasium in Bern (Berna, 1931).

tra o un ejemplar, y sólo al fin de la Antigüedad adquirió el significado de *semeion*, que quiere decir “signo”. Significativamente, *symbolon* comenzó a usarse por *signum* en los escritos de los últimos Padres Griegos, especialmente en Pseudo-Dionisio Areopagita, que trató a toda la creación, incluyéndonos a nosotros mismos y a los ángeles, como símbolos o signos creados por Dios para que pudiéramos conocerlo a través de ellos. Pero,

Dios está tan por encima de la concepción humana [que] podría ser más revelador expresar lo divino y lo celeste por medio de fenómenos tomados de estadios más bajos del cosmos creado que escoger símbolos que aparentemente parezcan más cercanos a Él. Así, utilizando el simbolismo bíblico [...] no sólo la luz del sol o de las estrellas, sino también un animal salvaje, como un león, o una piedra rechazada por un constructor, pueden ser símbolos de Cristo.¹¹

La mente de Hugo estaba modelada por su lectura y comentario de Dionisio casi tanto como lo estaba por su familiaridad con Agustín. Haciendo una perfecta traducción de Dionisio, dice que “un símbolo es una colección de formas visibles para demostrar cosas invisibles”.¹² “Una colección” se adecua al sentido de la palabra *symbolon* en el griego clásico y a la vez sugiere lo que en su propio tiempo se entendía por símbolo: “puente entre la experiencia de los sentidos y lo que subyace o va más allá”.¹³ Contrariamente a las interpretaciones modernas del simbolismo, que relacionan o incluso identifican los símbolos con mitos, para Hugo “son hechos y eventos, fenómenos dentro y fuera de los límites de la naturaleza y la historia, de tal modo que llevan a reinos metafísicos y metahistóricos rodeados de fe y teología”.¹⁴

Sólo cuando se comprende que el orden cósmico es dado,

¹¹ Ladner, “Medieval and Modern”, p. 241, resumiendo un pasaje de Pseudo-Dioniso, *De Coelesti hierarchia*, cap. 2; PG, 3, 137 y 144.

¹² *Symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem (In hierarchiam coelestem*, 2 [ad cap. 1]; PL, 175, 941B).

¹³ Ladner, “Medieval and Modern”, p. 241.

¹⁴ *Ibid.*, p. 252.

deja de parecer infantil la dificultad de Hugo para explicar el orden metodológico. El lector debe aprender a distinguir un orden de otro. La secuencia cronológica según la cual Cicerón escribió sus libros es un tipo de orden diferente del que tiene lugar cuando el archivero los encuaderna colocándolos entre dos tapas. Hugo insiste ante sus discípulos en que el orden histórico debe distinguirse del orden con el que aprendemos. La lectura cuidadosa siempre toma y escoge elementos que luego han de unirse, examinarse y organizarse. Pero este proceso de poner en orden sólo será efectivo cuando el lector recuerde algo fundamental: todas las cosas y eventos de este mundo adquieran su significado del lugar en el que estén colocadas en la historia de la creación y la salvación. La tarea del lector es ir colocando todo lo que lee en el punto preciso que le corresponde en la *historia* que va del Génesis al Apocalipsis.¹⁵ Sólo de este modo avanzará hacia la sabiduría a través de la lectura.¹⁶

¹⁵ DB, V, 2, p. 96: *Divina Scriptura ita per Dei sapientiam convenienter suis partibus aptata est atque disposita, ut quidquid in ea continetur, aut vice chordarum spiritualis intelligentiae suavitatem personet, aut per historiae seriem, et litterae soliditatem mysteriorum dicta sparsim posita continens, et quasi in unum connectens, ad modum ligni concavi super extensas chordas simul copulet, earumque sonum recipiens in se, dulciorem auribus referat, quem non solum corda edidit, sed et lignum modulo corporis sui formavit [...] saepe tamen in una eademque littera omnia simul reperiri possunt, sicut historiae veritas et mysticum aliquid per allegoriam insinuet, et quid agendum sit pariter per tropologiam demonstret.*

[Toda la Sagrada Escritura está tan convenientemente ajustada y dispuesta en sus partes por medio de la sabiduría de Dios, que todo lo que está contenido en ella, o bien a modo de cuerdas proclama la dulzura de la inteligencia espiritual; o bien, conteniendo las palabras de los misterios esparcidas por el curso de la historia o la densidad del texto, y como haciéndolas una sola, las une del mismo modo que la madera cóncava bajo las tensas cuerdas, y recibiendo su sonido dentro de ella, lo refleja más dulcemente a los oídos, un sonido que no ha originado sólo la cuerda, sino también la madera, que lo ha producido con la forma de su cuerpo [...]. A menudo, sin embargo, en uno y el mismo texto se puede encontrar todo a la vez, como cuando la verdad de la historia insinúa también algo místico por alegoría, y muestra igualmente por la tropología qué debemos hacer] (DT, p. 121).

¹⁶ La sabiduría de Dios se revela a través de la belleza de las criaturas. Este es uno de los temas principales de *De tribus diebus*, especialmente de su capítulo tercero. *Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus, et singulae creatu-*

ARTES

El *Didascalicon* es un libro escrito para principiantes. Proporciona las reglas para progresar ordenadamente. La primera mitad (libros 1 a 3) se ocupa de las siete artes liberales,¹⁷ la segunda (libros 4 a 6) de la lectura de las Sagradas Escrituras.¹⁸ En la primera parte Hugo recoge un concepto formul-

rae quasi figurae quaedam sunt [...] divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium dei sapientiam [...] qui autem spiritualis est et omnia diiudicare potest, in eo quidem quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit quam miranda sit sapientia creatoris (De tribus diebus, 3; PL, 176, 814B, C). [Todo este mundo sensible es como un libro escrito por el dedo de Dios, esto es, creado por la virtud divina, y las criaturas individuales son como por así decir, figuras [...] constituidas por el deseo divino de manifestar la sabiduría de lo invisible de Dios [...] Él, que es espiritual y todo lo puede juzgar, mientras por fuera considera la belleza de la obra, internamente comprende cuán admirable es la sabiduría del creador.]

¹⁷ Sobre la transición de las artes medievales tempranas a las tardías, véanse Bernhard Bischoff, "Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 33 (1958): 5-20; Franz H. Bäuml, "Der Übergang mündlicher zur artes-bestimmten Literatur des Mittelalters. Gedanken und Bedenken", en *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift Gerhard Eis* (Stuttgart, 1968), pp. 1-10.

Todas las artes llevan a la sabiduría, incluyendo las del artesano. "Pero sólo a la teórica, dado que estudia la verdad de las cosas, llamamos sabiduría" (*DT*, II, 18, p. 73). *Solam autem theoreticam, propter speculationem veritatis rerum, sapientiam nominamus (DB, p. 37).* "El resto de los afanes cuyo objeto es el conocimiento puede remitirse a esta búsqueda de la sabiduría: la lógica, que trata de la elocuencia; las ciencias éticas y mecánicas, que tratan sobre la prudencia de las costumbres y las obras" (*circumspectio morum et operum: DB, II, 18, p. 37.*) *[Haec] tres [...] id est ethicam, mechanicam, logicam congrue ad sapientiam referre possimus (ibidem).* [Estas tres, esto es, la ética, la mecánica y la lógica, podríamos referirlas adecuadamente a la sabiduría.]

¹⁸ Jerome Taylor (*DT*, pp. 3-39) ofrece el mejor y más claro resumen posible de la forma en que Hugo construye el *Didascalicon*. Véase también Jean Châtillon, "Le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor", en *La Pensée encyclopédique au moyen âge* (Neuchâtel, Baconnière, 1966), pp. 63-76. Su influencia sobre los canónigos regulares es tratada, *passim*, por Bernhard Bischoff ("Aus der Schule Hugos von St. Viktor", en A. Lang, J. Lecher y M. Schmaus [eds.], *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 3, 1; Münster, 1935), pp. 246-250) y por Jean Châtillon ("De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: Chronique littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor", *Revue du moyen âge latin*, 8 [1952]: 139-162, y de él mismo, "Les Écoles des Chartres et de Saint-Victor", en *La scuola nell'Occidente Latino nell'alto*

lado en principio por profesores sofistas itinerantes. Éstos ofrecían instrucción en las “artes libres o liberales”, artes que preparan para la filosofía (y que Séneca distinguía de aquellas otras artes que requerían habilidades manuales).¹⁹ La división de estas artes en el sagrado número de *siete* aparece tardíamente en la Antigüedad, y Hugo la toma de Isidoro de Sevilla, a través de Beda y Alcuino.²⁰

Hugo se siente insatisfecho con los estudiantes de su tiempo que, “ya sea por ignorancia o por desinterés, no consiguen un método adecuado de estudio, por lo que encontramos muchos que estudian pero pocos sabios”. Pero al hablar de los antiguos, dice:

En aquellos días, no se consideraba a nadie digno de ser llamado maestro si no era capaz de demostrar conocimiento de las siete [artes liberales]. También se dice que Pitágoras enseñaba según

medio evo, 2 vols., Settimana di Studio 19 [Spoleto, Centro Italiano per i studi sull’Alto Medio Evo, 1972], vol. 2, pp. 795-839).

¹⁹ Para el lugar de Hugo en esta tradición, véanse M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 1, 2^a ed. (Friburgo, Br., Herder, 1957), pp. 28-54 y 235-260; Gillian R. Evans, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline* (Oxford, Clarendon, 1980), y “A Change of Mind in Some Scholars of the Eleventh and Early Twelfth Century”, en D. Baker, ed., *Religious Motivation. Biographical and Sociological Problems for the Church Historian* (Oxford, Blackwell, 1978), pp. 27-37; Jean Châtillon, “Les Écoles de Chartres et de St. Victor”, en *La scuola nell’Occidente Latino nell’alto medio evo*, 2 vols., Settimana di Studio 19 (Spoleto, Centro Italiano per i studi sull’Alto Medio Evo, 1972), pp. 795-839; Bernhard Bischoff, “Eine verschollene Einteilung der Wissenschaften”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 33 (1958): 5-20.

²⁰ El análisis más sintético y completo de esta división de las artes en siete sigue siendo el de Joseph Marietan, *Le problème de la classification des sciences d’Aristote à St. Thomas* (París, Félix Alcan, 1901). Mi tema es el lugar histórico de la etología, la fenomenología implícita y las metáforas de la “lectura” de Hugo. Bernhard Bischoff (en “Eine Verschollene Einteilung der Wissenschaften”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 33 [1958]: 5-20) examina su versión de la división de las artes. Hugo es el único que conceptualiza la *scientia mechanica* dentro de este marco. Véase también Peter Sternagel, *Die Artes Mechanicae im Mittelalter: Begriffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jh.*, Münchener Historische Studien, Abt. Mittelalterliche Geschichte, J. Sporl, ed., vol. 2 (Kallmünz, Michael Lassleben, 1966). Yo mismo me he ocupado de la idea original de Hugo de que la *scientia mechanica* estudia la naturaleza en: Ivan Illich, *Shadow Work* (Londres, Boyars, 1981), pp. 33-36 y 75-95.

el siguiente método: durante siete años, según el número de las siete artes liberales, ninguno de sus alumnos osaba preguntar la razón de sus afirmaciones; lo que tenían que hacer era creer las palabras del maestro hasta que hubieran escuchado todo lo que tenía que decir, y después, una vez hecho esto, serían capaces por sí mismos de captar las razones de lo que antes no entendían. Hemos leído que algunos hombres estudiaban las siete artes con tal celo que las sabían de memoria, con lo que después de esto, ante cualquier escrito que consideraban o cualquier cuestión que se propusieran para ser resuelta o probada, no necesitaban pasar páginas y páginas de libros buscando las reglas y razones que las artes liberales pudieran ofrecer para resolver un asunto dudoso, sino que eran inmediatamente capaces de repetirlas de memoria.²¹

Hugo busca alumnos que lean tan bien que, sin necesidad de consultar los libros, tengan instantáneamente preparados en su memoria todos los detalles.²² El entrenamiento de la memoria es para Hugo una precondición para la lectura, y se ocupa de ello en un manual que se supone que conocen los lectores del *Didascalicon*.²³

EL COFRE DEL TESORO EN EL CORAZÓN DEL LECTOR

En ese particular manual, Hugo se dirige a alumnos muy jóvenes desafiándolos a que aumenten y perfeccionen sus habilidades mnemotécnicas mediante la construcción, en sus interiores, de un cofre del tesoro.²⁴

²¹ *DT*, III, 3, p. 87.

²² *DB*, III, 3, p. 53: *statim singula corde parata haberent*.

²³ "Hugh of St. Victor: *De tribus maximis circumstantiis gestorum*", *Speculum*, 18 (1943): 484-493, editado por primera vez en los Estados Unidos por William M. Green. Respecto del lugar de Hugo dentro de esta tradición, véase G. A. Zinn, "Hugh of St. Victor and the Art of Memory", *Viator*, 5 (1974): 211-234: "Hasta ahora no había sido reconocida la contribución de Hugo de San Víctor al desarrollo medieval del arte clásico de la tradición de la memoria" (p. 211).

²⁴ *Arca*: un lugar que sirve para guardar cualquier cosa; un arcón, una caja o un cofre; también un ataúd o el arca de Noé. El *arca* del monasterio se encontraba en la sacristía, y en ella se guardaban los tesoros: cálices y trajes para la liturgia; reliquias, principalmente diversas calaveras y hue-

Hijo mío: La sabiduría es un tesoro y tu corazón es el lugar para almacenarlo. Cuando aprendes sabiduría, estás reuniendo valiosos tesoros; son tesoros inmortales que no se desvanecen ni pierden su brillo. Los tesoros de la sabiduría son diversos, y hay muchos lugares en tu corazón para esconderlos: éste para el oro, ése para la plata, aquél para las piedras preciosas. [...] Debes aprender a distinguir estos lugares para saber qué hay en cada uno, así podrás recordar dónde has colocado esto o aquello. [...] Simplemente observa al cambista en el mercado y haz lo mismo que él. Mira cómo su mano se dirige sin dudar a la bolsa apropiada [...] y, al momento, saca de ella la moneda que desea.²⁵

Para desarrollar este tipo de control sobre el palacio de la propia memoria, Hugo pide a sus alumnos que elaboren un espacio interno imaginario, *modum imaginandi domesticum*, y les dice lo que tienen que hacer para su construcción. Les pide que imaginen una secuencia de números enteros, que irán colocando escalonadamente, desde su punto de origen hasta que la hilera alcance el horizonte. Una vez que estas vías estén bien impresas en la fantasía del niño, el ejercicio consiste en “visitar” mentalmente estos números al azar. En su imaginación, el alumno tendrá que precipitarse una y otra vez a cada uno de los lugares que había marcado con un número romano. Después de haber hecho esto un número suficiente de veces, estas visitas se convertirán en algo tan habitual como los movimientos de la mano del cambista. Cuando esté sólidamente anclado en esta base, el joven estudiante podrá colocar todos los hechos de la historia bíblica

sos de santos conservados en cajas preciosas; y, además de estos objetos, también libros. Sólo a partir del siglo XI se empiezan a guardar los libros en arcas especiales y separadas, los archivos; y únicamente a finales de siglo se hicieron comunes las bibliotecas independientes.

²⁵ Hugo, *De tribus maximis circumstantiis gestorum* (Green, p. 484). Elredio de Rieval, amigo de Hugo, escribe en *De anima* (lib. 2, c. 3): *Est enim memoria quasi ingens quaedam aula, continens quasi innumerabiles thesauros, diversarum scilicet rerum corporalium imagines per sensus inventas.* [La memoria es como un patio inmenso, que contiene innumerables tesoros, evidentemente, imágenes originadas por medio de los sentidos de las distintas cosas materiales.] (Elredio de Rieval, *Opera omnia*, vol. 1, A. Hoste, O. S. B., y C. H. Talbot, eds., *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* [Turnhout, Brepols, 1971], p. 707.)

en su marco; todos estarán asignados a un tiempo y un lugar dentro de una serie: patriarcas, sacrificios, victorias.²⁶

Las setenta tablas que siguen a esta introducción contienen miles de cosas mencionadas en la Biblia. Hugo exige que su discípulo coloque cada apóstol en la hilera de los apóstoles y cada patriarca en la hilera de los patriarcas, y luego lo prepara para que se lance una y otra vez a las distintas columnas.²⁷ Para entrenar la memoria se usan algunas oraciones, “frases mnemotécnicas”. Un ejemplo es: “En seis días el mundo fue completamente creado, y en seis épocas el hombre fue redimido”. En París, un siglo antes de que se creara la universidad y un año antes de que se confeccionara el primer índice temático por orden alfabético que se conserva, éste era el entrenamiento que los monjes daban a los niños para el trabajo de consulta.

La mente del niño se preparaba para construir los laberintos de la memoria y establecer el hábito de lanzarse a través de ellos para recuperar datos. El recuerdo no se concebía como un acto de trazar un plano, sino como una actividad psicomotora con connotaciones morales. Como joven moderno, fui entrenado desde la niñez con las guías Baedeker. Como guía de montaña, aprendí a descifrar mapas y fotografías antes de aventurarme entre las rocas. Décadas después, cuando llegué a Japón por primera vez, compré un mapa de To-

²⁶ *DB*, VI, 3, p. 114: *Haec enim quattuor praecipue in historia requirenda sunt, persona, negotium, tempus et locus.* [Pues éstas son las cuatro cosas que han de buscarse principalmente en la historia: la persona, el hecho, el tiempo y el lugar] (*DT*, p. 136).] En *De tribus maximis circumstantiis gestorum* (Green, p. 491, líneas 16-19): *Tria sunt in quibus praecipue cognitio pendet rerum gestarum, id est, personae a quibus res gestae sunt [...] loca in quibus gestae sunt, et tempora quando gestae sunt. Haec tria quisquis memoriter animo tenerit, inveniet se fundamentum habere bonum.* [El conocimiento de los hechos depende principalmente de tres cosas, esto es: las personas que realizan los hechos [...] los lugares en los que ocurren y el tiempo en el que ocurren. Todo el que tenga estas tres cosas de memoria en su mente, encontrará que posee un buen fundamento.]

²⁷ *De tribus maximis circumstantiis gestorum* (Green, p. 488, líneas 11-12): *Confusio ignorantiae et oblivionis mater est; discretio autem intelligentiam illuminat et memoriam confirmat.* [La confusión es la madre de la ignorancia y del olvido; la discreción, en cambio, ilumina el entendimiento y consolida la memoria.]

kio, pero no me dejaron usarlo. La esposa de mi anfitrión se negó a permitir que me hiciera una idea de mi camino a través de los laberintos de la ciudad mirándolos, mentalmente, desde arriba. Día tras día me guió de esquina en esquina hasta que pude orientarme por el laberinto y alcanzar mis destinos sin saber ni siquiera en abstracto dónde estaba. El trabajo de consulta antes de que existieran los índices analíticos y de contenido debe haber sido muy similar a este tipo de orientación sin mapa para la que nos inutilizan nuestras modernas escuelas.

Para lectores más avanzados, Hugo propuso algo mucho más complejo, un arca tridimensional: una matriz espacio-temporal construida dentro de la mente del alumno y modelada según el arca de Noé. Sólo alguien que hubiera sido preparado en su juventud a lanzarse una y otra vez a través de las relativamente sencillas columnas de *De tribus circumstantiis*, y que ya hubiera establecido la *historiam sacram* (que es la “narración de la propia salvación”) dentro de este marco bidimensional, podría seguir a Hugo en la construcción de este monstruoso y avanzado esquema de la memoria, tridimensional y de múltiples colores. Quien haya estudiado con más detenimiento los escritos de Hugo sobre el arca moral y mística habrá llegado a la siguiente conclusión: se necesitarían más de veinte metros cuadrados de papel para elaborar un esquema comprensible del modelo de arca de Hugo para las relaciones históricas. Los medievalistas del siglo xx, que en su gran mayoría no han recibido entrenamiento alguno en mnemotecnia, quizá puedan imaginar un esquema del arca de Hugo, pero no pueden recrear la experiencia de tener esa arca en sus propias mentes, o de “encontrarse como en su propia casa con ese pensamiento y esa forma de imaginar”.²⁸

²⁸ *Hanc autem cogitationem et hunc modum imaginandi domesticum habet usitatum (De tribus*, Green, p. 489, líneas 24-25).

LA HISTORIA DE LA MEMORIA

Se ha reconocido que Hugo recupera el arte del entrenamiento de la memoria, que había sido olvidado desde la Antigüedad,²⁹ así como la importancia que otorga a una memoria ejercitada como requisito para la lectura. Pero el desarrollo fundamental que Hugo realiza de la matriz de la memoria, desde un modelo arquitectónico estético a un modelo histórico relacional, raramente ha sido comentado.³⁰ La elaboración de discursos y el canto épico en la Grecia previa a la escritura, no se basaban en la memoria visual, sino en el recuerdo de fórmulas emitidas según el ritmo de la lira.³¹ Antes de que la práctica hubiera demostrado que las letras del alfabeto podían enlazar aladas palabras en línea tras línea de escritura, nadie podría haber imaginado un almacén

²⁹ Véase, por ejemplo, Frances Yates, *The Art of Memory* (Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1966); reconoce incidentalmente la existencia de Hugo, pero no contribuye con ningún análisis de su peculiaridad histórica. Gillian R. Evans, "Two Aspects of *Memoria* in the Eleventh- and Twelfth-Century Writings", *Classica et medievalia*, 32 (1971-1980): 263-278, señala que a partir de Agustín, el estudio de la memoria como facultad constitutiva debe distinguirse del estudio de la memorización, que es dejado de lado.

³⁰ Joachim Ehlers (en *Hugo von St. Victor: Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*, Frankfurter historische Abhandlungen 1973 [Wiesbaden, Steiner]) reconoce esto. La construcción de las catedrales del siglo xii puede interpretarse como una creación pública del universo simbólico de la *memoria*: la reminiscencia de la *historia* solemnemente celebrada. El renacimiento del arte de la memoria practicado individualmente en el siglo xiv aparece entonces como una consecuencia del declive en la Edad de la Fe. Véase Martha Heyneman, "Dante's Magical Memory Cathedral", *Parabola*, 11 (1986): 36-45. Un interesante ejemplo mucho más tardío del uso de la catedral como modelo para una *memoria* internalizada puede encontrarse en Bernhard Bischoff, "Die Gedächtniskunst im Bamberger Dom", en *Anecdota Novissima* (Stuttgart, Hiersemann, 1984), pp. 204-211.

³¹ Para una orientación inicial a la historia de la investigación sobre la memorización antes de la escritura, véanse las notas del primer capítulo de B. Peabody, *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days* (Albany, State University of New York Press, 1975), y Albert Lord, "Perspectives on Recent Work on Oral Literature", en J. Duggan, ed., *Oral Literature: Seven Essays*, (Edimburgo, Scottish Academic Press, 1975), pp. 1-24.

o una tabla de cera dentro de la mente. Este tipo de memoria y su mejora artificial a través del entrenamiento, tuvo sus orígenes en la transición de la Grecia arcaica a la clásica.³² Es preciso recordar algunos rudimentos de la historia de la memoria para captar la singularidad de Hugo.

Lo que el antropólogo distingue como “culturas”, el historiador de los espacios mentales podría identificarlo como diferentes “memorias”. La forma en que se recuerda, se trae algo a la memoria, tiene una historia que es, de algún modo, distinta de la historia de la sustancia que es recordada.

Durante el siglo XII el arte del recuerdo disciplinado y cultivado sufrió una metamorfosis que sólo puede compararse a la que tuvo lugar en la transición ocurrida en Grecia con la aparición de la escritura. Existe una clara analogía entre el descubrimiento de la “palabra” y la “sintaxis” en los albores del siglo V a.C., y el descubrimiento de la composición de la página y el índice poco antes de la fundación de la universidad en Europa.

A veces olvidamos que las palabras son criaturas del alfabeto. La lengua griega no tenía originalmente una palabra para “una palabra”, identificada individualmente.³³ El griego sólo tenía algunos términos que se referían a sonidos, y a otras señales y expresiones: emisiones que podían ser articuladas con los labios, la lengua y la boca, pero también con el corazón cuando se habla al amigo, con el *thymós* (que podríamos llamar “arrebato”) que surge en Aquiles y lo lleva a la batalla, o por el ímpetu de una oleada de sangre. Nuestras “palabras”, como otras partes sintácticas del discurso, adquirieron significado solamente después de haber sido lentamente incubadas por el alfabeto durante los primeros siglos de su uso. Ésta es la primera y obvia razón que explica por qué, antes del siglo V, una cadena de “palabras” no podía

³² James A. Notopoulos, “Mnemosyne in Oral Literature”, *Transactions of the American Philosophical Association*, 69 (1938): 465-493.

³³ La base de los párrafos siguientes constituye un pálido comentario de Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton Series of Collected Essays (Princeton, Princeton University Press, 1982).

aprenderse ni retenerse. Podemos fijar nuestra mente en este tipo de unidades y localizarlas en nuestro diccionario mental porque somos capaces de deletrearlas.

De hecho, el alfabeto es una elegante tecnología que nos permite visualizar los sonidos. Sus dos docenas de figuras accionan el recuerdo de emisiones que han sido articuladas por la boca, la lengua o los labios, y que filtran lo que se dice con los gestos, la expresión y las entrañas. De modo diferente a otros sistemas de escritura, el alfabeto registra sonidos, no ideas. Y en esto es un sistema infalible: los lectores pueden entrenarse para pronunciar cosas que nunca han oído anteriormente. El alfabeto ha hecho todo esto, y con una eficacia incomparable, durante los últimos dos milenios.

De todos modos, al lado de estos efectos técnicos y propulsivos para los que el alfabeto puede usarse como un instrumento, su mera existencia dentro de una sociedad dice también algo de sus miembros, algo que casi nunca (si es que alguna vez) se ha señalado. Al mismo tiempo que el alfabeto comenzó a mostrar con claridad que el discurso podía fijarse y trocearse en unidades visibles, se convirtió también en un nuevo modo de pensar acerca del mundo. Platón ya se dio cuenta en el *Cratilo* (424d) de que las letras habían terminado por considerarse los elementos del discurso. Las palabras se convirtieron así en átomos de enunciados, y el acto de hablar pudo concebirse como la producción de lenguaje que, a su vez, podía ser analizado en unidades. Algunos griegos convirtieron esa alfabetización simbólica del habla en un paradigma de la constitución metafísica del universo. Así es como Aristóteles lo expresa:

Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos son lo lleno y lo vacío, a los cuales llamaron ser y no ser, respectivamente. El ser es lleno y sólido; el no ser es vacío y util. [Según ellos], una sustancia genera todas las cosas [...] y lo hace por obra de tres modificaciones que son: forma, orden y posición. El ser, dicen, sólo difiere en “ritmo, contacto y revolución”; “ritmo” corresponde a la forma, “contacto” al orden y “revolución” a la

posición. A difiere de N en la forma, como AN de NA en el orden, y H de Η en la posición.³⁴

Tanto Platón como Aristóteles informan aquí acerca de lo que observan entre sus contemporáneos, y no acerca de algo que suscriben como su propia opinión. Pero ambos sugieren la analogía entre el análisis alfabético del discurso y el análisis filosófico del ser, que nació profundamente unido a aquél. Platón, especialmente en *Fedro* y el *Banquete*, subraya que el recuerdo vivo es superior a la memoria basada en la referencia a las simples palabras, que no pueden protestar cuando el lector deforma su sentido.

El símbolo de la memoria previa a la escritura era el bardo, que unía con costuras los retazos del pasado. Por esto se llamó *rapsoda*: zurcidor. Según Platón, lo único que hacía era cantar lo que la musa le dictaba; no cantaba según las reglas del arte, sino por la gracia divina (*Ion*, 533). El dios se llevaba su mente para usarlo como su ministro. El *rapsoda* enlaza un hombre con otro, como los eslabones de la cadena de hierro que penden de la piedra de Heraclea, que Empédocles llama “magnética” (*Ion*, 533-536). Como una fuerza magnética, la musa ata al espectador a la cadena de los cantores. El bardo no reflexionaba sobre las palabras, sino que se dejaba llevar por el ritmo de su lira. Homero era un cantor de este tipo, pero él recitó en una época única: en un mundo en el que las letras ya existían, aunque en gran parte sólo fuera como marcas hechas por los alfareros a modo de dedicatorias en las vasijas conmemorativas. Sin embargo, esto fue suficiente para dejar que la expresión naciera en los ojos griegos. Durante varias generaciones de griegos, previas a la escritura, el oído fue continuamente incitado a colaborar con el ojo. La reminiscencia, que hasta entonces había sido tratada “acústicamente, de acuerdo con los principios del eco, se encontró con la competencia del lenguaje tratado visualmente, de acuerdo con principios arquitectónicos”.³⁵ El re-

³⁴ *Metafísica*, 1, 4, 985b, 5-18. Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle*, Introducción de R. McKeon (Nueva York, Random House, 1941).

³⁵ Havelock, *Literate Revolution*, p. 9.

sultado de esta sinergia, aún inocente, entre el sonido y la conciencia de su forma, fue un tipo distintivo de composición creadora que la simple práctica de la escritura no había sido nunca capaz de recrear, ni siquiera en Grecia.

El término *retórica* fue acuñado a partir de la nueva capacidad no oral, gracias a la cual el orador prepara mentalmente las frases que más tarde desea pronunciar en público. Platón distinguió claramente entre el poder esotérico del recuerdo creador y la habilidad exotérica —ligada a la escritura— de aprender de memoria un texto escrito.³⁶ Una vez que el discurso público se convirtió en un arte mayor, el orador intentaba memorizar no sólo oraciones, sino también la estructura argumental y las metáforas que utilizaría para reforzar su argumento.

El método más común usado por los griegos para alcanzar este objetivo era la construcción mental de una suerte de palacio en la memoria.³⁷ Las filas de números de Hugo que corrían hacia el horizonte eran una réplica bidimensional del mismo artefacto. Para llegar a ser el discípulo de un destacado maestro, el estudiante debía demostrar que se sentía en casa y se encontraba a sus anchas en alguna vasta estructura que existía sólo en su mente, y dentro de la cual podía moverse instantáneamente al lugar que quisiera. Cada escuela tenía sus propias reglas para la construcción de este edificio. Debía contener varias clases de estructuras visualmente distintas, como columnas, ángulos, techos, habitaciones, arcos, nichos y umbrales.

Pronto se descubrió que la forma más eficaz de localizar y recuperar cosas memorizadas era la de colocarles al azar etiquetas mentales extraídas de un amplio conjunto familiar para el alumno. Por ejemplo, a una oración se le asignaba una cabra o el sol, una rama o un cuchillo, y así era memorizada maquinalmente. El autor que tuviera equipado su palacio de esta manera en un discurso o una disputa, no tenía más que trasladarse a la habitación imaginaria que le con-

³⁶ *Fedro*, *Ion*.

³⁷ H. Blum, *Die antike Mnemotechnik, Spudasmata, Studien zur klassischen Gesetzgebung* 15 (Hildesheim, Olms, 1969).

viniera, echar un vistazo al objeto colocado en las etiquetas, y ya tenía a mano las formulaciones memorizadas que, para esa ocasión particular, había asociado con tales emblemas.

La insistencia de Hugo en que los jóvenes principiantes pasaran con facilidad de un espacio numerado a otro de la misma vía mental, y en que saltaran desde un “punto” de una de estas vías a otro punto cualquiera de otra, creando así interconexiones, los introduce del modo más sencillo posible en esta habilidad tradicional. No obstante, la técnica que Hugo adopta para mejorar la lectura meditativa se había desarrollado para apoyar algo diferente, el discurso público.

LA HABILIDAD DEL ABOGADO AL SERVICIO DE LA ORACIÓN

El arte de la memoria como un etiquetado simbólico de actos de habla memorizados se originó en Grecia en el siglo IV, enseñado por sofistas y utilizado en la política. En Roma, al menos desde Quintiliano (35-100), su propósito y su técnica sufrieron un cambio, siendo utilizado fundamentalmente por abogados. El entrenamiento de la memoria subraya aquí el arte de la lectura internalizada. El orador público aprendió en la antigüedad romana tardía cómo “tomar notas” mentalmente y “leerlas” en la ocasión adecuada.

El virtuoso de la retórica fue en lo sucesivo aquel que era capaz de registrar y etiquetar mentalmente cada oración que pretendía utilizar, y recuperarla inmediatamente de la estructura arquitectónica apropiada de su propia topología interna. Hoy, en una época deslumbrada por las maravillas de las computadoras, esta habilidad parece una empresa imposible o la extravagante acrobacia de algún circo académico. Sin embargo, un entrenamiento de la memoria como éste era parte del equipamiento que Hugo esperaba del principiante.

El arte de la memoria está profundamente entrelazado con el arte de la lectura; no se puede entender la una sin la otra. Lo que Hugo hace cuando “lee” no se puede comprender sin reconocer el lugar en el que se sitúa en la historia de

ambas artes. Hugo recupera el antiguo arte del orador y lo enseña como una habilidad de lectura a los bisbisantes monacales.

El entrenamiento griego de la memoria colocaba la imaginación visual al servicio de la declamación. Los romanos como Quintiliano enseñaron la habilidad de asociar emblemas mentales con notas tomadas mentalmente. Pero sería un error suponer que esas notas fijadas a un arco o un techo mental estaban destinadas a una lectura silenciosa. Tal y como el acto de encontrar se imaginaba como un ímpetu corporal hacia la parte adecuada de la propia arquitectura mental, del mismo modo el acto de la recuperación involucraba la inervación psicomotriz de la lengua.

Ut duplici modo iuvetur memoria dicendi et audiendi, “para fortalecer la memoria del habla y de la escucha”, el alumno debe volver una y otra vez al mismo lugar. Quintiliano subraya que la lectura interna de notas debería fortalecer la memoria mediante el bisbiseo, que entrena la lengua, y la vigorosa escucha de los propios susurros del alumno, que ejercita el oído: “deja que la voz sea suave, que sea como un murmullo”, *vox sit modica, et quasi murmur*. Según Plinio, este compromiso activo asegurará que el aprendiz se distraiga menos.³⁸

Hacia el siglo II, el exhibicionismo de las rarezas que se podían hacer con la memoria se hizo común en la Roma imperial. Siguiendo a Cicerón y a Plinio, estas maravillas literarias fueron condenadas.³⁹ Constituían una dependencia excesiva de una habilidad técnica y podían poner en peligro el recuerdo asociativo libre y creador cuando se usaban en el entrenamiento de los jóvenes. Los Padres de la Iglesia hicieron caso omiso del entrenamiento de la memoria, sólo en parte sucumbiendo al espíritu de la época. La razón fundamental de que los cristianos descuidaran la memorización

³⁸ Quintiliano es el autor de ambas citas. Éstas, y también la opinión de Plinio, se encuentran en Helga Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters* (Amsterdam, E. J. Bonset, 1967), p. 27. Edición original, Leipzig, 1936.

³⁹ Helga Hajdu, *Das mnemotechnische Schrifttum*.

artificial debe buscarse en otros lugares. *Memoria* para los cristianos era principalmente un ritual celebrado litúrgicamente en el que se re-presentaban los hechos más importantes del Viejo y el Nuevo Testamento. A diferencia de otros (exceptuando a los judíos), los cristianos tenían un libro que les había sido dado como la Buena Nueva o Testamento de Revelación. Estos escritos canónicos son la nueva textura común de la memoria cristiana.

La *lectio*, la “lectura”, se convirtió en este contexto, fundamentalmente, en una conmemoración ritual de esta única historia. El lector devoto desea ser poseído por la palabra, no manipularla. Explora las Escrituras para sorprenderse por la redención y la gloria. Lee, para sí mismo o escuchando a otros, para alimentar la sobria embriaguez de su fe (*sobria ebrietas*). La lectura es para los primeros cristianos, ante todo, la interpretación de un libro.

Los sermones cristianos eran comentarios de las Escrituras; la mayor parte de los Padres de la Iglesia no querían pronunciar discursos a la manera del orador romano. Entre las habilidades oratorias, la mnemotecnia tenía una utilidad muy limitada para el obispo predicador. El contexto en el que quería colocar todo el conocimiento y la reflexión ya estaba dado como la “Biblia”.

Agustín admiraba a su compañero Simplicio, quien, si se le pedía, podía recitar cualquier libro de Virgilio hacia adelante y hacia atrás. Reflexionando sobre su amigo, no obstante, analiza la forma en que funciona su propia memoria viva. Precisamente cuando él decide no olvidar lo que más profundamente le impresiona, su memoria se lo oculta devolviéndoselo en el momento más inoportuno. Lo que Agustín quiere desarrollar en sí mismo no es la memoria, sino la conciencia, que le hace expresar su amorosa comprensión cuando comenta las Escrituras: quiere evitar cualquier alarde de conocimiento. En su uso cristiano, *memoria* se refiere al propósito por el cual la comunidad se reúne; y, de este modo, a la “conciencia” de ser parte de una nueva humanidad. Durante más de medio milenio, el entrenamiento de la memoria fue descuidado.

Alcuino, maestro y confidente de Carlomagno, se coloca a sí mismo, con el nombre de Albino, en un diálogo imaginario con el emperador, que está resuelto a restaurar la antigua forma de aprendizaje.

CARLOS: ¿Y qué nos puedes decir acerca de la parte más valiosa de la retórica, que es la memoria?

ALBINO: Qué más debería decirte que lo que ya dijo Cicerón: la memoria es un tesoro que abarca todas las cosas. A menos que se utilice como guardián de todo lo que pensamos y descubrimos, sean palabras o cosas, éstas se convertirán en nada, no importa lo relevantes que puedan ser.

CARLOS: Dime ahora si hay alguna regla para adquirirla o mejorarla [la memoria].

ALBINO: No tenemos más reglas que éstas: práctica en hablar, hábito de escribir, aplicarse en la reflexión y evitar el alcohol, que es perjudicial para la salud y la integridad de la mente.⁴⁰

El diálogo está escrito como la respuesta del maestro al gobernante real. Carlomagno quería revivir la mnemotecnia por una razón mundana: creía que podía ser útil para entrenar abogados al estilo clásico que restauraran el esplendor de las cortes romanas. Alcuino, el erudito más grande de su tiempo, insiste en que tiene poco que ofrecer.

EL ENTRENAMIENTO DE LA MEMORIA COMO PRELUDIO DE LA SABIDURÍA

La erudición se caracteriza a principios del siglo XII por el esfuerzo en recopilar, organizar y armonizar el legado del pasado cristiano tal y como concierne a la jurisprudencia, la doctrina teológica y las Escrituras.⁴¹ El *Decretum Gratiani*,

⁴⁰ Alcuino, *Dialogus de rhetorica et virtutibus*, opusculum tertium, n. 328; *PL*, 101, 941A-B. Véase también Harry Caplan, *Rhetorica ad Herennium. De ratione dicendi*, con traducción al inglés (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954).

⁴¹ R. L. Benson y G. Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982).

las *Sententiae* de Pedro Lombardo y la *Glossa ordinaria* son los resultados sobresalientes de este esfuerzo. Todos ellos se escribieron hacia 1150, y fueron los libros de texto más utilizados en la preparación básica de los clérigos en estos tres campos hasta bien entrada la Reforma. Hugo parece ser el primero en restablecer seriamente el adiestramiento clásico de la memoria y, por tanto, fue la última gran figura que propuso la memoria como la única o principal manera de recuperar información. Pero la memoria nunca deja de entrenarse.⁴² A partir de 1150, nuevas estrategias artificiales de búsqueda proporcionan alguna de las metáforas clave para idear la mecánica de la memoria y los métodos de su entrenamiento. Más tarde, a comienzos del siglo xv, la primitiva disciplina del adiestramiento de la memoria experimenta un retroceso insólito. Todo esto proporciona una importancia excepcional a los dos tratados mnemotécnicos de Hugo, el elemental *De tribus* y el casi monstruoso *De arca Noe*, dividido en dos partes. Del mismo modo que en la Grecia arcaica el ojo había sido incitado a colaborar con el oído para asirse firmemente a la inspiración de la Musa y conservar la “*Ilíada* definitiva”, que será atribuida a Homero; así, antes del escolasitismo, Hugo enseñó la práctica del murmullo monástico conmemorativo en un espacio interno cuidadosamente construido (un *claustrum animae*, el claustro del alma), cuyo trazado, sin embargo, no era el de un palacio de la memoria arbitrariamente inventado, sino la estructura revelada del espacio-tiempo que él llama *historia*.

Al revivir el antiguo entrenamiento arquitectónico de la memoria, Hugo espera preparar a los jóvenes nacidos hacia 1120 para que leyendo se encaminan a la sabiduría en una época en la que las nuevas recopilaciones podían haber dispersado y sobrecargado sus cerebros con demasiada facilidad. Les ofrece una técnica radicalmente íntima para orde-

⁴² Una buena recopilación de referencias a la memoria en el siglo xii puede encontrarse en C. Meier, “Vergessen, erinnern. Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters”, en M. Fromm *et al.*, eds., *Verbum et Signum* (Munich, Fink, 1975), pp. 143-194.

nar su vasta herencia en un espacio-tiempo interno, personalmente creado.⁴³

LA HISTORIA COMO FUNDAMENTO

Hugo no sólo revive el viejo arte de la memorización, sino que también lo transforma radicalmente colocándolo al servicio de la *historia*.⁴⁴ La lectura equivale para él a la recreación de la textura de la *historia* en el arca del corazón del lector.⁴⁵ Su concepto de ciencia se “basa explícitamente en la presuposición de que el tiempo está sujeto a un orden que se

⁴³ El término *spime*, por ejemplo [abreviatura de la palabra compuesta *space-time*], espacio-tiempo, está tomado de Einstein.

Sobre la “Iglesia” como esquema ordenador de la historia en la escuela de San Víctor, véase Jean Châtillon, “Une Écclésiologie médiévale: L’idée de l’Église dans la théologie de l’école de Saint-Victor au XIII^e siècle”, *Irénikon*, 22 (1949): 395-411. Incluso los eventos míticos podrían adecuarse bien a esta “historia”: Marie-Dominique Chenu, “*Involucrum: Le Mythe selon les théologiens médiévaux*”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 30 (1955): 75-79.

⁴⁴ G. A. Zinn, Jr., “*Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor*”, en *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition: Essays in Honour of Ray C. Petry*, G. H. Shriver (comp.) (Durham, NC., Duke University Press, 1974), pp. 135-158.

⁴⁵ DB, VI, 3, p. 116: *Habes in historia quo Dei facta mireris, in allegoria quo eius sacramenta credas, in moralitate quo perfectionem ipsius imiteris* [En la historia tienes motivos para admirar los actos de Dios, en la alegoría para creer sus misterios, en la moralidad para imitar su perfección.] (DT, p. 138). Los únicos hechos que Hugo admite como punto de partida y fundamento de la reflexión teológica son los acontecimientos históricos que se describen literalmente en las Sagradas Escrituras y se celebran cíclicamente a lo largo del año litúrgico. DB, VI, 3, p. 117: *Vide quia, ex eo quo mundus coepit usque in finem saeculorum, non deficiunt miserations Domini* [Mira cómo, desde que el mundo comenzó hasta el final de los tiempos, no falta la misericordia de Dios.] (DT, p. 139). Poniendo sus pensamientos en forma de diálogo entre la *ratio* (razón) (R) y el *anima* (alma) (A), Hugo escribe en *De vanitate mundi*, III; PL, 176, 724D-725A: A: *Valde admiror, et stupeo in memetipso cum dispositionem divinam in rebus transactis considero, quoniam ex ipsa rerum praetereuntium ordine nescio quo pacto fixam quandam providentiam attendo*. R: *Quid mirum? Quia enim Deus nobis per opera sua loquitur, quid aliud quam vocem loquentis ad nos percipimus, cum oculos mentis nostrae ad consideranda mirabilia eius aperimus?* [A: Me asombro muchísimo y quedo atónito, cuando considero la disposición divi-

puede investigar mediante el estudio literal de las Escrituras".⁴⁶ Todo puede tener sentido cuando se relaciona con este *ordo* del tiempo, y nada que el lector no haya colocado dentro de este *ordo* tiene significado. El Arca de Noé espiritual y moral de Hugo es más que un palacio mnemotécnico con características bíblicas. El Arca representa una entidad social, un proceso que comienza con la creación y continúa hasta el fin de los tiempos, lo que Hugo llama "la Iglesia".⁴⁷ La actividad que Hugo denomina "lectura" media entre esta Iglesia macrocósmica y el microcosmos de la intimidad personal del lector.⁴⁸ Cada persona, cada lugar, todo lo que hay dentro de

na en las cosas pasadas, porque a partir del orden mismo de las cosas que ocurren, no soy capaz de descubrir una providencia estable. R: ¿De qué te asombras? Pues, ya que Dios nos habla a través de sus obras, ¿qué otra cosa percibimos sino su voz que nos habla, cuando abrimos los ojos de nuestra mente para considerar sus maravillas?.

⁴⁶ Gillian R. Evans, "Hugh of St. Victor on History and the Meaning of Things", *Studia Monastica*, 25 (1983): 223-234: "Escribiendo sobre el Génesis, Hugo explica que Moisés es un escritor de historia (*historiographus*). Expone la historia (*texens historiam*) desde el principio del mundo hasta la muerte de Jacob. Según esto, al leer el Génesis se han de buscar dos cosas, la *veritas rerum gestarum*, o la verdad de los hechos, y la *forma verborum*; 'porque así como conocemos la verdad de las cosas a través de la verdad de las palabras, del mismo modo, a la inversa, cuando conocemos la verdad de las cosas podemos conocer más fácilmente la verdad de las palabras. Porque a través de esta narración histórica somos conducidos a la comprensión de cosas más elevadas' (*PL*, 175, 32-33: *Quia per istam historicam narrationem ad altiorum rerum intelligentiam provehimur*). Parece que la distinción que estaba apareciendo entre 'histórico' estrictamente hablando y 'literal' se acerca mucho a la distinción entre el significado de las palabras y el significado de las cosas en las Escrituras" (p. 232). Véase también Herbert Grundmann, "Die Grundlagen der mittelalterlichen Geschichtsanschauung", *Archiv für Kulturgeschichte*, 24 (1934), reimpresso en Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Gotinga, Vandenhoeck, 1978).

⁴⁷ Ehlers, *Arca significat ecclesiam*, pp. 121-187.

⁴⁸ *De arca Noe morali*, IV, 2; *PL*, 176, 666B-C: *Deinde consideremus deorsum in mundo isto magnam quamdam, et horribilem omnium rerum confusione, et infinitam humanarum mentium distractionem; sursum autem apud Deum perpetuam et inconcussam stabilitatem. Post haec imaginemur quasi humanum animum de hoc mundo sursum ad Deum ascendentem, et in ascendendo magis semper ac magis in unum sese colligentem, et tunc spiritualiter videre poterimus formam arcae nostrae, quae in imo lata fuit, et sursum in angustum surrexit [...] Similiter enim nos de hoc profundo, de hac convalle lacrymarum per quaedam incrementa virtutum, quasi per quosdam gradus in corde nostro dispositos, ascendentes paulatim in unum colligimur, quoisque ad illam simplicem unitatem et veram simplicitatem,*

este cosmos espacio-temporal, debe primero ser comprendido literalmente. Así, se revela también como algo más: como signo de algo que vendrá en el futuro y como realización de otra cosa que, por analogía, ha apuntado hacia su venida.⁴⁹

aeternam stabilitatem, quae apud Deum est, pertingamus. [Consideremos abajo, en este mundo, una gran y horrible confusión de todas las cosas y el desacuerdo infinito de las mentes de los hombres, pero arriba, al lado de Dios, una perpetua y firme estabilidad. Después de esto, imaginemos un alma humana que asciende desde este mundo hacia arriba, hacia Dios, y que al ascender se va concentrando y simplificando cada vez más y más; entonces podremos ver espiritualmente la forma de nuestra arca, que fue amplia en las profundidades, y se elevó hacia arriba comprimiéndose [...]. Del mismo modo nosotros, desde estas profundidades, desde este valle de lágrimas, debido a algún aumento de las virtudes, nos concentraremos y simplificaremos ascendiendo paulatinamente, como por ciertos grados ordenados en nuestro corazón, hasta llegar a la unidad simple y la verdadera simplicidad, la estabilidad eterna, que está junto a Dios.]

⁴⁹ La sustitución del palacio por la imagen del arca flotando en el caos originado por el diluvio del pecado transforma también el concepto mismo de *memoria*. El arca representa un entretejido de hechos prefigurados en el Antiguo Testamento, convertidos en una realidad mundana mediante la venida de Cristo, y flotando hacia el Apocalipsis. Hugo busca refugio dentro de esta nave de salvación. *De arca Noe morali*, IV, 7; *PL*, 176, 672D-673A: *Et sicut in diebus Noe aquae diluvii universam terram operuerunt, sola autem arca aquis superferebatur, et non solum mergi non poterat, verum etiam quanto amplius aquae intumescebant, tanto altius in sublime elevabatur, ita et nunc intelligamus in corde hominis concupiscentiam huius mundi esse, quasi quasdam aquas diluvii, arcum vero, quae desuper ferebatur, fidem Christi, quae transitoriam delectationem calcat, et ad ea, quae sursum sunt, aeterna bona anhelat* [Y así como en tiempos de Noé las aguas del diluvio cubrieron la tierra entera y sólo el arca permanecía sobre ellas, y no sólo no podía hundirse, sino que también, cuanto más crecían las aguas, más arriba se elevaba hacia las alturas, del mismo modo comprendamos ahora que la concupiscencia de este mundo en el corazón del hombre es como las aguas del diluvio, pero el arca, que se eleva sobre ellas, es la fe de Cristo, que desprecia el placer transitorio y anhela lo que está arriba, los bienes eternos.] (*Hugh of Saint Victor, Selected Spiritual Writings*, traducido por un religioso de C.S.M.V. [Nueva York, Harper and Row, 1962], pp. 138-139). La lujuria en el corazón de la gente es, por así decirlo, el diluvio; la personificación del arca de la *historia* en el corazón del lector crea un lugar o refugio para él dentro de la historia de la salvación. *De arca Noe morali*, IV, 8; *PL*, 176, 675B-C: *Sola ergo navis fidei mare transit, sola arca diluvium evadit, et nos si salvari cupimus non solum ipsa in nobis sit, sed nos in ipsa oportet maneamus. Et nemo fidens conscientiae sua dicat, Quid mihi cum hac arca? [...] In omni enim homine, quandiu in hac vita corruptibili vivit, ubi caro concupiscit adversus spiritum, hoc diluvium est; vel potius omnis homo in hoc diluvio est, sed boni in eo sunt sicut ii, qui in mari portantur a navibus, mali vero in eo sunt sicut naufragi, qui volvuntur in fluctibus.* [Por

TODA LA CREACIÓN ESTÁ PREÑADA

La exégesis implica tres pasos: primero, la lectura literal, por medio de la cual el primer sentido, material, de las Sagradas Escrituras se incrusta convenientemente en el arca del alma;⁵⁰ segundo, la interpretación alegórica; y, tercero, el reconocimiento personal por parte del lector de que él también tiene su lugar dentro de este orden,⁵¹ y que este “orden”

tanto, sólo la nave de la fe atraviesa este mar, sólo el arca se libra del diluvio, y si queremos salvarnos, no sólo el arca debe estar en nosotros, sino que nosotros debemos permanecer en ella. Y que nadie, fiándose de su conciencia, diga: ¿qué tiene esa arca que ver conmigo? [...] Pues en todo hombre, mientras vive en esta vida corruptible donde los deseos de la carne luchan contra el espíritu, esto es el diluvio; o más bien, todo hombre está en este diluvio, pero los buenos son aquellos que las naves transportan por el mar, y los malos son los naufragos, a quienes las olas tiran hacia abajo.]

Hasta la época de Hugo, las artes pictóricas representaban el Arca de Noé como un esquema tipológico, y no como un barco que pudiera navegar. Sin embargo, esto cambia durante el siglo XII. Para esta transformación iconográfica, véase Don Cameron Allen, “The Legend of Noah: Renaissance Rationalism in Art, Science and Letters”, *Illinois Studies in Language and Literature*, 23, 2-3 (1949): 155 y ss. Véase también Joachim Ehlers, “Arca significat ecclesiam: ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts”, *Jahrbuch des Institutes für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, vol. 6 (1972): 121-187.

⁵⁰ G. A. Zinn, “Hugh of St. Victor and the Ark of Noah: A New Look”, *Church History*, 40 (1971): 261-272. Hugo intenta convertir “la letra misma” en un auténtico tema de estudio. Busca una comprensión literal de las líneas de la escritura para extraer y visualizar el *orden* de aquellos hechos que, por sí solos, pueden contener significados más profundos. “Antes de extraer la miel de este significado más profundo”, Hugo insistía en una comprensión exhaustiva del sentido literal, “la cera del panal que guarda la miel” (p. 272). El Arca de Noé, reconstruida en el corazón del lector, le recuerda así a un panal de deliciosas reminiscencias.

⁵¹ La originalidad de Hugo reside en su petición de que el lector construya mentalmente esta arca, y luego viva en ella como en su hogar mental. La idea de que el cosmos podría representarse considerando la Historia Sagrada como su eje temporal es bastante común en la primera mitad del siglo XII.

Friedrich Ohly (“Die Kathedrale als Zeitraum: zum Dom von Siena”, en Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* [Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972], pp. 171-273) examina detalladamente cómo el mismo concepto se representa en la arquitectura y en la ornamentación de la catedral de Siena. La arquitectura interior de la catedral, la representación gráfica del mundo y el programa iconográfico

es temporal. “Antes que nada, el estudiioso de las Sagradas Escrituras debería descubrir el orden [apropiado] entre la historia, la alegoría y la tropología. [...] Debería preguntar cuál de éstas tres precede a las demás en el orden del estudio.”⁵² Hugo se refiere aquí al papa Gregorio Magno, para quien la lectura era un programa de construcción en tres pasos, “donde se coloca en primer lugar el fundamento [literal], después se levanta la estructura [analógica] sobre él y, finalmente, cuando el trabajo está terminado, el edificio se viste de colores”.⁵³

Desde sus primeros escritos, Hugo muestra irritación contra la gente que “exprime los pechos de las Sagradas Escrituras” para extraer su sentido alegórico antes de tener todos los detalles históricos sólidamente incrustados en la memoria.⁵⁴

Dado que, sin duda alguna, el sentido místico de las Escrituras sólo se puede captar si antes se ha establecido bien su sentido literal, no puedo sino asombrarme ante aquellos que pretenden

del pórtico de la iglesia fueron construidos con el propósito de hacer tangible el eje temporal de la historia sagrada.

Los mapas geográficos medievales se usaban con un propósito similar. Anna Dorothea von den Brincken (“*Mappa Mundi und Chronographie. Studien zur *imago mundi* des Mittelalters*”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 24 (1968): 118-186, esp. pp. 125-161) muestra que el propósito de los mapas era el de representar simultáneamente el curso de la historia universal y la totalidad del espacio histórico: “*Den Ablauf der Weltgeschichte in Verbindung mit einer Beschreibung des ganzen historischen Raumes darzustellen*”.

Durante el siglo xii en muchas iglesias, el tímpano (panel ornamental esculpido entre el arco y el dintel) de la entrada principal tenía el mismo objetivo. Véase, por ejemplo, Joseph Anton Endres, *Das Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis. Ein Beitrag zur Ikonographie und Liturgiegeschichte des 12. Jahrhunderts* (Kempten, Kösel, 1903). Este pórtico traduce en piedra el *imago mundi* de Honorius Augustodunensis, el autor del tratado más explícito sobre la correspondencia entre el macrocosmos y el microcosmos en los primeros años del siglo xi.

⁵² *DT*, VI, 2, p. 135.

⁵³ *DB*, VI, 2, p. 113. Véase *DT*, pp. 222-223, notas 3 y 9.

⁵⁴ Henri de Lubac, “Hugues de Saint-Victor: les mamelles trop pressées”, en Henri de Lubac, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, vol. 1 (París, Aubier, 1961), pp. 301-317.

enseñar los significados alegóricos cuando aún ignoran el sentido literal.⁵⁵

En el *Didascalicon* afirma airadamente acerca de tales mitomaniacos que “su conocimiento es como el de un asno. No imitéis a personas de esa clase”.⁵⁶ Hugo habla directamente al lector:

Primero aprende la historia y confía diligentemente a tu memoria la verdad de los hechos, recordando desde el principio hasta el fin lo que se ha hecho, cuándo se ha hecho, dónde se ha hecho, y quiénes lo han hecho. [...] Y no creo que puedas llegar a ser perfectamente sensible para la alegoría si no tienes antes una buena base en la historia.⁵⁷

Hugo elabora la doctrina sobre el sentido triple de la Biblia de tal modo que el acto de la lectura se convierte en un acto de culto en cuyo centro se encuentra la encarnación de la sabiduría:

A no ser que la sabiduría de Dios sea primero conocida corporalmente [*corporaliter*] [...] no podrás ser iluminado por su contemplación espiritual. Por esta razón, nunca debes despreciar la humildad con la que la palabra de Dios llega a ti. Es precisamente esta humildad la que te ilumina.⁵⁸

⁵⁵ DT, VI, 10, pp. 148-149. Hugo toma esta oración directamente de Cicerón, *De oratore*, 2, 9, 38.

⁵⁶ DT, VI, 3, p. 136. *Quorum scientia formae asini similis est. Noli huiusmodi imitari* (DB, p. 114).

⁵⁷ DT, VI, 3, pp. 135-136. *Ut videlicet prius historiam discas et rerum gestarum veritatem, a principio repetens usque ad finem quid gestum sit, quando gestum sit, ubi gestum sit, et a quibus gestum sit, diligenter memoria commendes [...] neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia* (DB, pp. 113-114).

Marie-Dominique Chenu, “La Décadence de l’allégorisation. Un témoin, Garnier de Rochefort”, en *L’Homme devant Dieu. Mélanges de Lubac*, vol. 2 (París, 1964), pp. 129-136. La insistencia en la lectura literal de la historia bíblica se contradice con la tendencia disparatada a hacer analogías morales, bastante característica de muchos autores de la segunda generación de cistercienses.

⁵⁸ *De scripturis*, cap. 5; PL, 175, 14-15A.

Hugo sabe que *corporaliter* implica: “tomado del barro de la tierra en el acto de la creación”. Por esto, en la siguiente oración, el libro se le aparece como una humilde tabla de barro, como el cuerpo de Adán antes de que el Creador le insuflara el espíritu soplando en su cara. Puede ser que la palabra de Dios no te parezca más que barro, y te hable de un modo visible y corporal. No olvides que el barro sobre el que pisas es el mismo con el que Jesús (en Juan, 9) abrió los ojos del ciego. Lee simplemente las Escrituras y aprende lo que significa “corporalmente” (*corporaliter*). Los bocados duros sólo pueden tragarse si han sido bien masticados.⁵⁹

La historia es la narración de los hechos, que está contenida en el primer significado del texto [sentido literal]; *alegoría* es cuando, a través de lo que se dice que se ha hecho, se quiere decir alguna otra cosa hecha en el pasado, el presente o el futuro; *tropología* es cuando, a través de lo que se dice que se hace, se quiere decir algo que debe hacerse.⁶⁰

En las bodas de Caná, las aguas corrientes del sentido literal se transformarán más tarde en vino embriagador.

⁵⁹ *DB*, VI, 4, p. 118: *Solidus est cibus iste, et, nisi masticetur, transglutinari non potest* [Este es un alimento sólido, y, si no se mastica, no puede tragarse.] (*DT*, p. 139).

⁶⁰ *De sacramentis*, I, pról., cap. 4; *PL*, 176, 185: *Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur; allegoria est cum per id, quod factum dicitur, aliquid aliud factum sive in praeterito, sive in praesentia, sive in futuro significatur. Tropologia est, cum per id quod factum dicitur, aliquid faciendum esse significatur.*

III. LECTURA MONÁSTICA

MEDITACIÓN

La “lectura” que Hugo enseña es una actividad monástica. Para los que se dedican a ella,

son necesarias tres cosas [...] naturaleza, práctica y disciplina.¹ Naturaleza [*natura*] significa captar fácilmente lo que se oye y retener firmemente lo que se capta; práctica significa cultivar el sentido natural con esfuerzo y perseverancia; disciplina significa combinar, llevando una vida loable [*laudabiliter viventes*], el comportamiento moral² con el conocimiento.³

El *studium legendi* desafía al lector a que lo invierta todo en el ascenso por el escarpado camino que lleva a la sabiduría: comenzando con el juego infantil del entrenamiento de la memoria; subiendo hacia la *historia*, después la interpre-

¹ *Natura, exercitium y disciplina* son los tres términos cuya importancia relativa discuten en la tradición didascálica latina, entre otros, autores como Cicerón (*De oratore*, 1, 4, 14), Quintiliano (*Institutio oratoria*, III, v. 1), Agustín (*De civitate Dei*, 11, 25) y Boecio (*In topica Ciceronis commentaria*, VI, *PL*, 64, 1168C). Dentro de esta tríada, *natura* se refiere a la cualidad innata de la mente, el *ingenium*. Acerca de cómo Hugo usa el término *natura*, se puede consultar el capítulo que el mismo Hugo escribe al respecto: *DB*, I, 10, y el comentario en *DT*, pp. 193-195. Hugo utiliza la palabra *disciplina* en vez de la más común “arte”, *ars*, subrayando de este modo un cambio de énfasis en la *didascalica* desde el arte de la lectura que necesita dominar el futuro orador a la excelencia moral a la que aspira el monje.

² *Mores cum scientia componant*, “combinen un estilo de vida recto con los estudios”. El latín *mores* está mucho más cerca de lo que nosotros llamaríamos “costumbres” o “modos de vida” que de nuestra “moralidad”.

³ *DT*, III, 6, p. 90. *Tria sunt [...] necessaria: natura, exercitium, disciplina. In natura consideratur ut facile audita percipiat et percepta firmiter retineat; in exercitio, ut labore et sedulitate naturalem sensum exolat; in disciplina, ut laudabiliter vivens mores cum scientia componat* (*DB*, p. 57).

Véase también *De mediatione seu meditandi artificio*, de Hugo (*PL*, 176, 933A-998A), que ofrece una jugosa secuencia de comentarios sobre la mediación.

tación por *analogía* entre los acontecimientos de la *historia*; y más arriba aún hasta la *anagogía*, la incorporación del lector a la *historia* que ha llegado a conocer.

En el capítulo 10 del libro III, al hablar de la transición de la *cogitatio*, que es el análisis conceptual, a la *meditatio*, la incorporación, Hugo dice que la *cogitatio* “es un pensamiento continuo según líneas planificadas”,⁴ en tanto que la meditación

comienza por la lectura, pero no está limitada por ninguna de las reglas ni los preceptos de la lectura, pues se deleita en lanzarse por un campo abierto, donde puede fijar su mirada libre en la contemplación de la verdad, y en aprehender estas causas de las cosas, luego aquéllas, en penetrar ahora en todas las profundidades, en no dejar nada incierto, nada oscuro. Por tanto, el principio del aprendizaje [*principium doctrinae*] está en la lectura; su consumación está en la meditación.⁵

⁴ *Cogitatio frequens cum consilio* (DT, p. 92; DB, p. 59). Preferiría traducirlo como “pensamiento continuo y deliberado”. La palabra *deliberación* es más cercana que la moderna *planificación* al sentido de gobierno interno que implica el latín *consilium*. Hugo trata el *consilium* como el florecimiento de una virtud en sus escritos sobre los dones del Espíritu Santo. A. Gardeil, en “Dons du Saint Esprit” (*Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, cols. 1728-1781 [París, Letouzey, 1939]), rastrea la historia de esta doctrina y la contribución de Hugo a su evolución. Estos siete dones se conciben como el “florecimiento” de las virtudes naturales que había definido Aristóteles, y que el santo recibe como un don gratuito de Dios. Hugo discute los dones en *De quinque septenis seu septenariis* (PL, 175, 405A-414A); *Summa sententiarum*, cap. 17 (PL, 176, 114D-116D); y en *De sacramentis*, lib. II, parte 13, caps. 1-6 (PL, 176, 525A-531C). Roger Baron arguye que el opúsculo *De septem donis spiritus sancti* es una obra independiente, y lo publica, junto a su traducción francesa, en *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels* (París, Les Éditions du Cerf, 1969), pp. 120-133. Migne lo coloca simplemente como el último capítulo de *De quinque* (410C-414A). Véase también Marie-Thérèse d’Alverny, “La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du ix^e siècle”, en *Mélanges F. Grat*, vol. 1 (París, 1946), pp. 245-278.

⁵ DT, III, 10, pp. 92-93. *Meditatio principium sumit a lectione, nullis tamen stringitur regulis aut praeceptis lectionis. delectatur enim quodam aperto decurrere spatio, ubi liberam contemplandae veritati aciem affigat, et nunc has, nunc illas rerum causas perstringere, nunc autem profunda quaeque penetrare, nihil anceps, nihil obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione* (DB, p. 59).

Doctrina no representa aquí el dogma ni tampoco una política. Representa una realización personal que consiste en convertirse en erudito. El *principium doctrinae* es el comienzo del camino del aprendizaje, no el primer día de instrucción en la senda de “una educación”. Hugo habla del aprendizaje que comienza cuando uno se familiariza con las herramientas del oficio y que, más tarde, lo llevará a adquirir maestría por medio de la lectura meditativa.

A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente, y desea comprometerse con ella más a menudo, le hará la vida realmente agradable y le proporcionará el mayor consuelo en sus tribulaciones.⁶

La lectura meditativa puede ser difícil en ocasiones; es una tarea rutinaria que debe enfrentarse con valor, *fortitudo*. Pero el lector, sostenido por “el entusiasmo de la indagación”, disfrutará con ella. Este afán llega con la práctica.⁷ Para promover este entusiasmo, el estudiante necesita un ejemplo estimulante, más que instrucción.⁸ La Sabiduría tiene una gran belleza, como la doncella del Cantar de los cantares. Estar tan cerca de la sunamita como lo estaba el rey David es una auténtica delicia, y la sabiduría no abandonará a su amante. ¿Acaso no se deslizó la sunamita a la cama de David para calentar su cuerpo viejo y decrepito?⁹

Hugo alienta a sus lectores a buscar placer en todo lo que puedan aprender. “Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento rígido no es agradable.”¹⁰

⁶ DT, III, 10, p. 93: *Quam si quis familiarius amare didicerit eique saepius vacare voluerit, iucundam valde reddit vitam, et maximam in tribulatione praestat consolationem* (DB, p. 59).

⁷ DB, III, 14, p. 64: *Studium querendi ad exercitium pertinet.*

⁸ Ibid.: *In quo [studio] exhortatione magis quam doctrina lector indiget.*

⁹ Ibid., p. 65: *Sola Abisac Sunamitis senem David calefecit quia amor sapientiae etiam marcescente corpore dilectorem suum non deserit.*

¹⁰ DB, VI, 3 p. 115: *Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. coarctata scientia iucunda non est.* El pasaje entero dice: *Sicut in virtutibus, ita in scientiis quidam gradus sunt. Sed dicis: “multa invenio in historiis, quae nullius videntur esse utilitatis, quare in huiusmodi occupabor?” Bene dicis. Multa siquidem sunt in scripturis, quae in se considerata nihil*

Fomenta una actitud con la cual el lector avanza porque suspira por esa maestría que le proporcionará tranquilidad. La “lectura” es un iconograma para el anticipo de la sabiduría. Para mostrarle el camino al lector, Hugo cita el salmo 54, 7 de la Vulgata: *Quis dabit mihi pennas columbae, ut volem et requiescam?*¹¹

COMUNIDADES DE BISBISEANTES

La meditación, según Hugo, es una actividad de lectura intensiva, y no una pasiva inmersión quietista en los sentimientos. Esta actividad se describe por analogía a los movimientos corporales: avanzar a grandes pasos de línea a línea, o aletear mientras se examina la página ya bien conocida. Hugo experimenta la lectura como una actividad motriz corporal.

En una tradición que se extiende durante milenio y medio, el eco de las páginas sonoras¹² se transmite a través de la resonancia del movimiento de los labios y la lengua. Los oídos del lector están atentos y se esfuerzan por captar lo

expetendum haber evidentur, quae tamen si aliis quibus cohaerent compa-raveris, et in toto suo trutinare coeporis, necessaria pariter et competentia esse videbis. Alia propter se scienda sunt, alia autem, quamvis propter se non videantur nostro labore digna, quia tamen sine ipsis illa enucleate scriri non possunt, nullatenus debent negligenter praeteriri. Omnia discere, videbis postea nihil esse superfluum. Coartata scientia iucunda non est. [Como en las virtudes, también en las ciencias hay ciertos grados. Pero dices: “encuentro muchas cosas en las historias que parecen no ser de ninguna utilidad, ¿por qué me voy a ocupar de ellas?” Y dices bien. En efecto, hay muchos aspectos en las Escrituras que, considerados en sí mismos, no parecen tener ningún interés, pero que si los juntas con otros con los que están ligados, y empiezas a sopesarlos en todo su contexto, verás que son tan necesarios como apropiados. Unas cosas se conocen por sí mismas, pero otras, aunque por sí mismas no parecen dignas de nuestro esfuerzo, sin embargo, dado que sin ellas las primeras no pueden conocerse con claridad, de ninguna manera deben ser omitidas negligentemente. Apréndelo todo, más tarde verás que nada es superfluo. El conocimiento limitado no es agradable.] (*DT*, p. 137).

¹¹ “¡Quién me diera alas como a la paloma para volar y reposar!” (*Biblia de Jerusalén* [Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975].)

¹² Para citas, véase Joseph Balogh, “Voces Paginarum”, *Philologus*, 82 (1926-1927): 84-109 y 202-240.

que su boca ofrece. De este modo, la secuencia de letras se traduce directamente a movimientos corporales y patrones de impulsos nerviosos. Las líneas constituyen la banda sonora recogida por la boca y pronunciada por el lector para su propio oído. Mediante la lectura, la página se incorpora y se encarna literalmente.

El lector moderno concibe la página como una placa que entinta la mente, y la mente como una pantalla sobre la que la página se proyecta y desde la cual, en un vuelo, puede desvanecerse.¹³ Para el lector monástico, a quien Hugo se dirige, la lectura es una actividad mucho menos fantasmagórica y mucho más carnal: el lector comprende las líneas moviéndose según su latido, las recuerda recuperando su ritmo, y piensa en ellas como si las colocara en su boca y las masticara. No es de extrañar que los monasterios que precedieron a las universidades se describan en varias fuentes como los hogares de bisbisantes y masticadores.¹⁴

— Pedro el Venerable (1092/1094-1156), el erudito abad que dirige Cluny, se sienta normalmente de noche en su cama masticando infatigablemente las Escrituras, dándole vueltas en su boca durante las horas nocturnas.¹⁵

— Entre las oraciones de medianoche y el amanecer, Juan de Gorze (muerto en 976), “da vueltas a los salmos como una abeja con un continuo murmullo callado”.¹⁶

— Para Gregorio Magno, “las Sagradas Escrituras son a veces comida, a veces bebida”.¹⁷ Leyéndolas, uno “encuen-

¹³ O incluso concibe su cerebro como un estado “al que la tinta puede dar carácter”, como sostiene W. McCulloch, *Embodiments of Mind* (Cambridge, MIT Press, 1965), pp. 387-398.

¹⁴ Giles Constable, “Monachisme et pèlerinage du moyen âge”, *Revue historique*, 101 (1977): 3-27.

¹⁵ *Ore sine requie sacra verba ruminans*. (Pedro el Venerable, *De Miraculis I*, 20; *PL*, 189, 887A).

¹⁶ *In morem apis psalmos tacito murmure continuo revolvens* (*Vita Joannis abbatis Gorziensis*; *PL*, 137, 280D).

¹⁷ Continúa diciendo: *Scriptura enim sacra aliquando nobis est cibus, aliquando potus. Cibus est in locis obscurioribus, quia quasi exponendo frangitur, et mandendo glutitur. Potus vero est in locis apertioribus, quia ita sorbetur sicut inventur.* [En los lugares más oscuros, son comida, porque se desmenuzan al exponerlas, y se tragan al masticarlas. Pero son bebida en los lugares más abiertos, porque cuando se encuentran, se absorben.]

tra miel cuando prueba la dulzura del entendimiento divino”.¹⁸

— En una carta a un monje, Bernardo de Claraval dice: “[...] para la voz de tu Dios, más dulce que la miel y el panal si preparas tu oído interior [...] y tienes abiertos tus sentidos internos [...]”.¹⁹ En otra ocasión dice que “mi corazón se calentó dentro de mí toda la noche, y se encendió un fuego en mi meditación”, mientras leía las Escrituras para preparar su homilía.²⁰

— Agustín animaba a sus monjes diciendo: “leedlas [las Escrituras], porque las encontraréis más dulces que toda miel, más agradables que todo pan, más alegres que todo vino”.²¹

Durante este periodo, el monje que lee y medita se compara a menudo con una vaca rumiando. Por ejemplo, san Bernardo exhortaba a sus hermanos diciendo: “Sed animales limpios y rumiantes, para que se cumpla lo que está escrito: ‘un

[Lib. 1, núm. 29, Gregorio Magno, *Morales sur Job*, primera parte, libros 1 y 2. Intr. de Robert Gillet, O. S. B. (París, Éditions du Cerf, 1975, p. 208).]

¹⁸ *Mel quippe invenire est sancti intellectus dulcedinem degustare* (cap. 5, libro 16, *In expositionem beati Job moralia; PL*, 75, 1124C).

¹⁹ [...] *huic voci Dei tui, dulciori super mel et favum, si praeparas aurem interiorem [...] vacante interno sensu [...]* (“Epistola 107 ad Thomam Praepositum de Beverla”, *PL*, 182, 248C). C. Gindele (“Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur”, *Review of Benedictine Studies*, 6-7 [1977-1978]: 1-26 [ed. 1981]) observa que desde la Antigüedad cristiana, cada vez que nuevas comunidades monásticas surgen de las viejas ermitas, aparecen metáforas, tomadas del lenguaje de la apicultura, para representar ciertas experiencias espirituales.

En la Antigüedad se creía que la miel era un tipo de rocío divino recolectado por las abejas. El azúcar apenas se conocía, y la miel, seguida de la manzana, proporcionaba el mayor grado de dulzura. Su contrapartida está en el sabor amargo del infierno y la hiel. W. Armknecht, *Geschichte des Wortes ‘süß’, bis zum Ausgang des Mittelalters*, Germanische Studien 171 (Berlín, Ebering, 1936).

²⁰ *Tota hac nocte concaluit cor meum intra me, et in meditatione mea exarsit ignis. “Sermo in festo omnium sanctorum”, Sermones; PL, 183, 454C.*

²¹ *Legite eam, quia omni melle dulcior, omni pane suavior, omni vino hilarior invenitur* (“Sermo 38”, *Sermones ad fratres in eremo commorantes; PL*, 40, 1304). Compárese también con *Chronicon Centulense*, IV, 10 (*PL*, 174, 1319B) y IV, 26: *Divini verbi favos sibi congerebat*. [Reunía para sí los panales de la palabra divina.] (*Ibid.*, 1346.)

Dulce se refiere en principio a una experiencia agradable de la lengua, el oído o incluso el tacto. En el primer milenio, entre los autores cristianos, se

tesoro deseable descansa en la boca del sabio' [Prov. 21, 20]."²² Hablando sobre el texto del Cantar de los cantares, Bernardo dice también, "lo rumio dulcemente, y se llenan mis entrañas, y mi interior se alimenta, y de todos mis huesos brota la alabanza".²³

Para un lector ocular, este testimonio del pasado puede resultar chocante: no puede compartir la experiencia creada por la reverberación de la lectura oral en todos los sentidos.²⁴

usaba para el sabor de la Palabra. Sólo durante la última parte de la Edad Media el significado se transforma para pasar a ser una cualidad intrínseca de ciertos alimentos: la miel ya no es tan dulce como la Palabra de Dios, sino casi tan dulce como el azúcar. Friedrich Ohly, "Geistige Süße bei Otfried", en Friedrich Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977), pp. 93-127, esp. pp. 98-99; J. Ziegler, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Alttestamentliche Abhandlungen 13, 2 (Münster, Aschendorf'sche Verlagsbuchhandlung, 1937); W. Armknecht, *Geschichte des Wortes "süß"*.

²² Vos estote animalia munda et ruminantia, ut fiat sicut scriptum est: *Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis.* "Sermo in festo omnium sanctorum", *Sermones; PL*, 183, 455C.) Se creía que animales como los ruminantes eran animales "limpios". La comparación del monje que medita con la vaca, la oveja o la cabra que pastan, sigue siendo un motivo ininterrumpido. J. Leclercq (*L'Amour des lettres et le désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* [París, Cerf, 1957]; traducido como *The Love of Learning and the Desire for God* [Nueva York, Fordham University Press, 1982]) cita un *Mariale* anónimo de un manuscrito del siglo XII conservado en la Biblioteca Nacional de París (lat. 2594 f. 58v): *Monachus in claustro iumentum est samaritani in stabulo: huic foenum apponitur in praesepie dum assidue ruminando imitatur memoria Jesu Christi.* [Un monje en su monasterio es como el asno del samaritano en su establo: a uno se le da heno en su pesebre, el otro rumia a menudo recordando la memoria de Jesucristo.] De modo similar, Irénée Hausherr cita a un monje griego: "Un anciano dijo: el pastor da a sus ovejas buen forraje para comer, pero también consumen muchas de las malas hierbas que nacen. Si tragan ortigas ardientes, buscarán hierba para rumiar (*anamerykatai*) hasta que la amargura de las ortigas desaparezca. Del mismo modo, la meditación sobre las Escrituras es un buen remedio para los hombres contra los ataques de los demonios". Véase *The Name of Jesus* (Kalamazoo, Cistercian Publications, 1978), p. 176.

²³ *Suaviter rumino ista, et replentur viscera mea, et interiora mea saginantur, et omnia ossa mea germinant laudem.* ("Sermo XVI", *Sermones in Cantica Canticorum; PL*, 183, 849C.)

²⁴ Durante el siglo XII se prestó una atención creciente al reflejo físico de las experiencias espirituales que acompañaban a la lectura. En "La Début d'une doctrine des cinq sens spirituels, chez Origène" (*Revue d'ascétique et de mystique*, 13 [1932], pp. 113-145), Karl Rahner se ocupa de las raíces de

Además, el vocabulario para los sabores y olores se ha apagado y reducido.²⁵

LA PÁGINA COMO VIÑEDO Y JARDÍN

Cuando Hugo lee, cosecha; recoge los frutos de las líneas. Sabe que Plinio ya había observado que la palabra *pagina*, “página”, puede referirse a las líneas de viñedos consideradas en conjunto.²⁶ Las líneas de la página eran los hilos del enrejado que sostiene las viñas. Mientras recoge el fruto de las hojas del pergamino, las *voces paginarum* caen de su boca; como un suave murmullo si van dirigidas a su propio oído, o *recto tono*, si se dirige a la comunidad de monjes. Hay una expresión que nos permite distinguir los dos tipos de actividad: *sibi legere*, que significa “leer para uno mismo”, en contraste con *clara lectio*, dirigida al oído de los otros. No es de extrañar que la lectura se considerara, a lo largo de la Antigüedad, un ejercicio extenuante. Los médicos helenísticos prescribían la lectura como alternativa a jugar a la pelota o pasear. La lectura presuponía que se estaba en buena condición física; se suponía que los frágiles o débiles no podían leer con su propia lengua. En un solsticio, Nicolás de Claraval se había sometido como el resto de los monjes a la acostumbrada purga y sangría trimestral, pero en aquella ocasión, el ayuno

esta doctrina en Orígenes; y en “La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez Saint Bonaventure” (*Revue d'ascétisme et de mystique*, 13 [1932], 263-299) examina la percepción y elaboración posterior.

²⁵ El gusto y el olfato no se distingúan claramente, pero se expresaban con mucha mayor viveza para describir emociones experimentadas mientras se piensa con sentimiento o durante la lectura meditativa. El vocabulario disponible para aromas, fragancias y olores, era mucho más rico en la lengua vernácula de la Edad Media que en las lenguas europeas modernas. Véase Artur Kutzelnigg, “Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter”, *Muttersprache*, 94 (1983-1984): 328-346.

²⁶ Plinio, 17, 169. Véase A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots* (París, Librarie C. Klincksieck, 1932), *pagina* y *pagus*; y Plinio, *Natural History*, vol. 5, traducción de H. Rackham (Cambridge, Harvard University Press, 1971), p. 116. Rackham explica que *pagina* se utiliza aquí como un término para referirse a cuatro líneas de viñedo unidas en un cuadrado por medio del enrejado.

combinado con el pinchazo lo dejó tan débil que, por un rato, no pudo continuar su lectura. Cuando Pedro el Venerable tenía un catarro que lo hacía toser cada vez que abría la boca, no podía leer ni en el coro ni en su celda “para sí mismo”.²⁷

Las actividades orales no sólo predominaban en el acto de la lectura, sino que también determinaban la tarea de los ojos. La raíz de la palabra inglesa *to read* connota “dar consejo”, “descifrar”, “examinar con detenimiento e interpretar”. El latín *legere* se deriva de una actividad física.²⁸ *Legere* connota “escoger”, “reunir”, “cosechar” o “recoger”.²⁹ La palabra latina para las ramas y la leña se deriva de *legere*. Esos palos se llaman *lignum*, que contrasta con *materia*³⁰ más o menos como la leña se puede distinguir de la madera. El término alemán para “leer” (*lesen*) aún expresa claramente la idea de recoger ramas de haya (la palabra para “letra” equivale a ramas de haya, recordándonos las runas utilizadas en los conjuros mágicos).³¹

Para Hugo, que utiliza el latín, el acto de leer con los ojos implica una actividad no muy distinta de la búsqueda de leña: los ojos deben escoger las letras del alfabeto y reunirlas en sílabas. Los ojos están al servicio de los pulmones, la gar-

²⁷ La descripción más amena y densa de la lectura monástica aún es la de Jean Leclercq, *Love of Learning*, especialmente “*Lectio and Meditatio*”, pp. 15-17, donde se narran estas dos anécdotas y se citan sus fuentes.

²⁸ *Dictionnaire étymologique: lego, legere*. “Amar”, *diligere*, viene de la misma raíz: A “di” et “lego”, quasi sit eligere aliquem e multis [...] “De ‘di’ y ‘lego’, como escoger a alguien de entre muchos [...]” (Aegidio Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, publicación original de 1864-1926; repr. Bolonia, 1965). Isidoro de Sevilla: “Otros han dicho que ‘amar’ está sembrado en nosotros de forma natural, pero ‘sentir afecto’ [diligerel por elección]. *Alii dixerunt amare nobis naturaliter insitum, diligere vero electione (Differentiarum sive de proprietate sermonum, 1, 17; PL, 83, 12A-B).*

²⁹ Virgilio y Cicerón subrayan esta conexión.

³⁰ De *mater*, la parte madre del árbol, destinada a material de construcción.

³¹ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18^a ed. (Berlín, De Gruyter, 1960). La palabra alemana para “letra” es *Buchstab(e)*. *Stab* significa “vara, rama: el trazo vertical de la runa”. Cuando las runas se comenzaron a escribir en pergaminos, en lugar de escribirlas en tablas de madera o en losas de piedra, apareció la palabra que se puede componer. La palabra alemana *lesen*, “leer”, viene de *lesan*, “reunir, recolectar, escoger, recoger”. *Buchstaben lesen* connotaba el recoger varas cubiertas con runas, actividad relacionada con la adivinación.

ganta, la lengua y los labios, que normalmente no pronuncian letras individuales, sino palabras.

LA “LECTIO” COMO FORMA DE VIDA

Tanto para el orador o el sofista clásico como para el monje, la lectura compromete al cuerpo entero. Sin embargo, la lectura no era una actividad más para el monje, sino una forma de vida.³² La lectura acompaña a todo lo que el monje hace siguiendo su regla particular. Esta regla fue establecida por san Benito, y divide el día en dos actividades que se consideran igualmente importantes: *ora et labora*, “reza y trabaja”.³³ Siete veces al día, los miembros de la pequeña comunidad del monasterio ideal se encuentran en la iglesia. Escuchan las recitaciones monotónicas (*recto tono*), con inflexiones rígidamente definidas para señalar las preguntas, el estilo directo o el fin de un *pericope*, y entonan salmos. Entre uno y otro encuentro, cuando el monje ordeña o ara, hace mantequilla o maneja el cincel, la recitación en común se convierte en un monótono y suave murmullo en el que cada uno escoge los versos que prefiere. Esos versos son el camino de su peregrinación hacia el cielo, tanto cuando reza como cuando trabaja.³⁴ La lectura impregna sus días y sus noches.³⁵

³² B. Calati, “La *lectio divina* nella tradizione monastica benedettina”, *Benedictina*, 28 (1981): 407-438, es una buena guía. Véase también A. Watthenen, “Monastic Lectio: Some Clues from Terminology”, *Monastic Studies*, 12 (1976): 207-216; P. C. Spahr, “Die *lectio divina* bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens”, *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39; M. Van Aasche, “Divinae vacari lectioni”, *Sacris Erudiri*, 1 (1948): 13-14.

³³ *Ora et labora*: Sobre la dificultad que tiene el lector moderno para captar el significado dado a términos como *trabajar*, *laborar*, *afanarse...*, véase Ivan Illich, *Shadow Work* (Londres, Boyars, 1981), nota bibliográfica, pp. 122-152.

³⁴ En las Iglesias griega y rusa, la unión de la palabra y el aliento es la oración murmurada, y aún hoy se reconoce como una apreciada forma de “peregrinación a través de la vida”. Véase Hausherr, *The Name of Jesus*, esp. p. 174 sobre el murmullo en la tradición de los monjes griegos.

³⁵ La historia de este estilo de vida y de su evolución está contada y abundantemente adornada con textos en Leclercq, *Love of Learning*.

Este compromiso con la lectura ininterrumpida tiene un origen judío, rabínico, como el canto llano que ancla los versos en la memoria. El canto gregoriano toma su inspiración del que se realiza en la sinagoga. El deseo de vivir con el libro es también una parte del misticismo judío.³⁶

Una vez que el judío devoto ha asistido al servicio en la sinagoga y escuchado los pasajes de la Torá y los Profetas, continúa humildemente recitando pasajes de esas lecturas mientras vigila sus mercancías en el mercado o está sentado junto a la puerta de su casa. Un rabino sigue haciendo esto hasta que las “lecturas le saben tan dulces como a un bebé la leche de la madre”³⁷ Recuerda a Ezequiel 3, donde el mensajero de Dios le tiende un rollo de pergamino a su siervo, y ese rollo “estaba completamente escrito por ambos lados”. Se le ordena a Ezequiel que “coma ese rollo”, que “lo ingiera”. Y, en efecto, “cuando traga el rollo [...] sabe tan dulce como la miel”. Dios no pre-dice, sino que pre-escribe el destino del pueblo judío; y la suerte de cada judío se experimenta al descubrir su propio destino como un *postscriptum*. Demasiado a menudo, el *postscriptum* tiene un sabor amargo. “El judío parece haber estado resuelto a que se cumpliera el camino que el Profeta había señalado para él.”³⁸

Hugo quiere que su discípulo, al examinar los tres sentidos de la escritura, incorpore el pasado sagrado del mundo entero en su propio presente. Quiere que interprete el éxodo judío de Egipto como una prefiguración del camino desde Jerusalén hasta el Gólgota, del camino de los cristianos siguiendo a Jesús, y que lo aplique a su propia vida: que abandone a su familia por el monasterio, que aparece bajo la imagen del desierto. Sin casa, encuentra su hogar temporal en las páginas del libro.

Así, el significado que Hugo y su tiempo dan al *studium legendi* fue modelado por las ideas del Antiguo Testamento.

³⁶ George Steiner, “Our Homeland the Text”, *Salmagundi*, 66 (1985): 4-25.

³⁷ B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Uppsala, Gleerup, 1961).

³⁸ Steiner, “Our Homeland the Text”, p. 12.

Más aún, la regla benedictina crea un marco en el cual, simbólicamente, el cuerpo entero interviene en una lectura que dura toda la vida. El monje individual podrá ser un *rudis*: un siervo analfabeto o un zoquete inculto. Aún así, asiste siete veces diarias a las asambleas en el coro y, frente al libro, canta los salmos. Se han convertido en parte de su ser y, como el hermano más erudito, puede recitarlos mientras cuida las cabras.

El proceso mediante el cual el texto de las Escrituras se convierte en parte de la biografía de cada monje, es típicamente judío, no griego. La Antigüedad no tenía un libro que pudiera ser engullido. Ni los griegos ni los romanos fueron pueblos de un solo libro. Ningún libro estaba, o podía estar, en el centro del estilo de vida clásico del mismo modo que lo está para los judíos, los cristianos o los musulmanes. Durante el primer milenio cristiano, la memorización de ese único libro se realizaba mediante un proceso que contrasta fuertemente con la construcción de palacios en la memoria. El libro se engullía y digería mediante la cuidadosa atención puesta en los impulsos nerviosos psicomotores que acompañan al aprendizaje de las oraciones. Aún hoy los alumnos en las escuelas coránicas y judías se sientan en el suelo con el libro abierto sobre sus rodillas. Cada uno entona sus versos con un sonsonete monótono, a menudo doce alumnos a la vez recitando versos diferentes. Mientras leen, sus cuerpos se balancean desde la cadera hacia arriba, o sus troncos se mecen suavemente hacia adelante y hacia atrás. El balanceo y la recitación continúan como si el alumno estuviera en trance, incluso cuando cierra los ojos o mira hacia el fondo de la nave de la mezquita. Los movimientos corporales evocan los de los órganos del habla con los que han sido asociados. De un modo ritual, esos estudiantes utilizan todo su cuerpo para encarnar los versos.

Marcel Jousse ha estudiado estas técnicas psicomotoras utilizadas para fijar en la carne una secuencia hablada.³⁹ Ha mostrado que, para mucha gente, el recuerdo significa el

³⁹ “Corporage” es el término que utiliza: *La Manducation de la parole* (París, Gallimard, 1975).

desencadenamiento de una secuencia bien establecida de pautas musculares a la cual están ligadas las emisiones. Cuando se mece al niño mientras se canta una canción de cuna, cuando los segadores se inclinan al ritmo de una canción de cosecha, cuando el rabino sacude la cabeza mientras reza o busca la respuesta adecuada, o cuando recordamos el refrán sólo tras unos golpes rítmicos con los dedos..., éstos son, según Jousse, sólo unos pocos ejemplos del amplio nexo que une la emisión con los gestos.⁴⁰ Cada cultura ha dado su propia forma a esta complementariedad bilateral y asimétrica gracias a la cual las frases se graban a derecha e izquierda, adelante y atrás en el tronco y los miembros, y no sólo en el oído y el ojo. La existencia monástica puede verse como un marco cuidadosamente modelado para la práctica de este tipo de técnicas.

“OTIA MONASTICA”

Sin embargo, no es una técnica social incorporada a la regla la que hace al monje, sino la actitud con la que se acerca al libro como el centro de su vida. En el breve capítulo dedicado a la meditación (III, 10), Hugo se refiere al espíritu según el cual se debería vivir esa vida de lectura. Utiliza la palabra *vacare*, que lo dice todo, pero que no puede ser traducida al castellano. La palabra aparece en la oración que habla de la meditación como una habilidad y que anima al lector a disfrutarla. “A quien ha aprendido a amarla [la meditación] más profundamente (*familiarius amare*), y desea comprometerse con ella más a menudo (*vacare voluerit*), le hará la

⁴⁰ Marcel Jousse, *L'Anthropologie du geste* (París, Gallimard, 1974). Jousse era un jesuita francés destinado a Beirut, que pasó toda su vida estudiando la corporeización de los dichos semíticos. Primero exploró la conexión entre movimiento y memoria (“Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs”, *Archives de Philosophie*, 2 (1924): 1-240) y después la naturaleza disímétrica y bilateral de estos movimientos según los ritmos de la voz (“Le Bilatéralisme humain et l’anthropologie du langage”, *Revue anthropologique*, agosto-septiembre de 1940, pp. 1-30). Su influencia sobre el joven Millman Parry durante los últimos años de la década de los veinte llevó a Parry a desarrollar su teoría sobre la oralidad.

vida realmente agradable.”⁴¹ Jerome Taylor traduce elegantemente *vacare voluerit* como “desea comprometerse con ella”. Sin embargo, esta traducción confunde al estudioso moderno porque no le permite ver que la palabra *vacare* es un término técnico crucialmente importante para definir al monje cristiano.⁴² Rufino (*ca. 435-510*) fue el primero en definir al monje como alguien “que se libera en soledad para Dios solo”, *solus soli Deo vacans*.⁴³

Vacare significa “haber sido liberado o liberarse”. Cuando los autores cristianos usan este término, el énfasis no está en la liberación que consigue una persona, sino en la libertad que toma por su propia voluntad. El término subraya “el deseo de comprometerse” con un nuevo modo de vida, más que la liberación o el abandono de las antiguas costumbres de esclavitud y modo de vida. El verbo también se utiliza en el latín clásico. Séneca, el tutor estoico de Nerón y contemporáneo de Pedro y Pablo, distingue tres formas de vida que una persona podría elegir para “comprometerse”: la lujuria, la contemplación o la acción (política).⁴⁴ Incita a cada uno a que elija con generosidad aquello para lo que quiere estar libre. El verdadero ocio sólo lo pueden encontrar los que se entregan a la sabiduría (*Sapientiae vacant*). En este sentido clásico, el verbo aún se utilizaba en tiempos de Hugo. Significaba ser “absorbido” por el vino, “sumergirse” en una vida de placer carnal, “entregarse” a los estudios. Sin embargo, ningún autor del siglo XII podría haber utilizado este término para designar estas “desviaciones” sin implicar que eran desórdenes que contrastaban con la verdadera libertad que el cristiano debía elegir. Agustín fue el primero en dar al término este último sentido. Poco después de su bautismo en el 387, fue a África sintiendo la llamada de Dios para

⁴¹ *DT*, III, 10, p. 93. Véase *supra*, nota 6.

⁴² Como el castellano moderno, el latín clásico tiene un sustantivo, *vacatio*, que significa “libertad, exención o dispensa”. Hugo no utiliza este nombre, sino el verbo correspondiente.

⁴³ Rufino, *Historia Monachorum*, 1; *PL*, 21, 391B.

⁴⁴ Séneca, *Ad Serenum de otio (Dialogi, 8)*, 7, 1: *Praeterea tria genera sunt vitae [...] unum voluptati vacat, alterum contemplationi, tertium actioni.*

practicar el *otium* [ocio],⁴⁵ y fundó una pequeña comunidad en la ciudad de Tagaste. Declara que el propósito de la vida común del grupo es “deificarse a través del ocio”.⁴⁶ Incita insistenteamente a sus queridos amigos diciéndoles: “amad el ocio, queridísimos, de tal modo que os dominéis ante todo placer terrenal y recordéis que no hay ningún lugar donde no pueda haber trampas”.⁴⁷ En otro lugar, dice “no empleo mi ocio en alimentar la desidia, sino en adquirir sabiduría [...] descanso de las actividades de negocios, y mi alma tiende hacia los afectos divinos”.⁴⁸

Así, Hugo le pide al lector que desea alcanzar la perfección que se dedique al ocio, *otium*. “Pues esto es especialmente lo que aparta el alma del estruendo de los negocios terrenales y hace que pruebe anticipadamente, de algún modo, la dulzura de la paz eterna.”⁴⁹ La lectura meditativa lleva el descanso al alma.

Hugo distingue aquí entre la peregrinación y el paseo, la extenuante *lectio* y la ociosa *meditatio*. Distingue las dos formas de movimiento, pero subraya su similitud. En la tradición monástica, los dos modos de lectura no son sino

⁴⁵ *Postremo [...] de otio meo modo gaudeo; quod a superfluarum cupiditatim vinculis evolavi [...] quod quaero intentissimus veritatem.* “Finalmente [...] gozo con mi ocio; porque he escapado de las ataduras de los deseos superfluos [...] porque busco la verdad con mucho empeño.” *Contra academicos*, libro 2, cap. 2; *Œuvres de Saint Augustin*, vol. 4, R. Jolivet, ed. y trad. (París, Desclée de Brouwer, 1948), p. 66.

⁴⁶ *Deificare [...] in otio.* San Agustín, “Epistola 10”. Véase Georges Folliet, “*Deificari in otio.* Agustín, Epistola X, 2”, en *Recherches augustinianes*, vol. 2, Georges Folliet, ed. (París, Études Augustiniennes, 1962), pp. 225-236. San Agustín, *Letters*, vol. 1, trad. de Wilfred Parsons, S. N. D. (Washington, Catholic University of America Press, 1951), pp. 23-25.

⁴⁷ *Sic ergo, dilectissimi, diligit otium, ut vos ab omni terrena delectatione refrenetis et memineritis nullum locum esse, ubi non possit laqueos tendere.* Epistola 48, a Eudoxio, *Epidostole Sancti Augustini*, Al. Goldbacher, ed., vol. 34 (Praga, Bibliopola academie litterarum caesareae vindobonensis, 1895), pp. 137-140.

⁴⁸ *Otium meum non impeditur nutriendae desidiae, sed percipiendae sapientiae [...] ego requiesco a negotiosis actibus, et animus meus divinis se intendit affectibus.* “Tractatus 57”, *Tractatus in Johannis evangelium; PL, 35, 1791.*

⁴⁹ *DT, III, 10, p. 93. Ea enim maxime est, quae animam terrenorum accutum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit (DB, p. 59).*

dos momentos de la misma *lectio divina*. Hugo no percibe una ruptura entre la filosofía y la teología, una distinción sobre la cual los escolásticos construirían poco después su método. Únicamente en el siglo XIII la distinción entre la “luz de la razón” y la “luz de la fe” daría lugar a dos tipos de lectura: la filosofía, en la que la razón arroja su luz sobre las cosas (*lumen rationis*) y luego busca a tientas las causas que originaron su existencia; y la teología, en la que el lector se somete a la autoridad de la palabra de Dios y su luz (*lumen fidei*) cuando interpreta el mundo sensible y racional.⁵⁰

En Hugo, estos dos compromisos diferentes del lector son todavía aspectos del mismo *otium*. Los dos tipos de “luz” que se pueden arrojar sobre la página son todavía dos momentos de uno y el mismo *studium*. La *lectio* es siempre un comienzo, la *meditatio* una *consummatio*, y ambas, partes integrales del *studium*. El estudio de las criaturas nos enseña a buscar a su creador; luego este creador proporcionará conocimiento al alma, y la empapará de alegría, convirtiendo la meditación en un placer supremo.⁵¹ Para Hugo sólo hay un tipo de lectura que merezca la pena, la *lectio divina*. Esto lo

⁵⁰ Que es siempre, ante todo, el mundo de la *historia*: “El sentido de la historia que Hugo muestra en sus escritos era característico de un segmento particular de la sociedad del siglo XII: monjes y canónigos regulares. La historia no tenía un lugar en las artes liberales y, consecuentemente, tampoco en el *curriculum* universitario posterior [...]. Los maestros en las escuelas tendían a trasladarse de la práctica de la lectura bíblica integral en la *lectio divina*, con su marco histórico, a un programa orientado alrededor de las colecciones de *quaestiones* que cubrían tópicos teológicos de una forma sistemática y objetiva [...]. Abelardo [...] rompió decisivamente con cualquier noción de una economía histórica para la *divinitas* [...]. Para ser lógicamente consistentes, los enunciados de fe deben ser constantes a través del tiempo, posición contraria a la que había adoptado Hugo [...]. Para los dialécticos, el tiempo verbal era incidental, no esencial” (G. A. Zinn, Jr., “*Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor*”, en G. H. Shriver, ed., *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1974], pp. 135-158.)

⁵¹ *DT*, III, 10, p. 93. *Cumque iam per ea quae facta sunt eum qui fecit omnia querere didicerit et intelligere, tunc animum pariter et scientia erudit et laetitia perfundit, unde fit ut maximum in meditatione sit oblectamentum* (*DB*, pp. 59-60).

coloca al final de un milenio durante el cual *lectio y otio vacare* se habían definido mutuamente.

EL DECLIVE DE LA “LECTIO DIVINA”

A principios del siglo XIII, el término *lectio divina* se hace incluso menos frecuente y desaparece por completo en algunos contextos.⁵² Para los frailes, dominicos y franciscanos, la lectura devota que alimenta por medio de la contemplación no es más que una de las formas básicas de utilizar el libro. El término *lectio spiritualis* se usa para diferenciarla de las ocupaciones académicas, que monopolizan en esta época la palabra *studium*.

Cuando Hugo se refiere a la lectura que tiene algún fin último distinto del progreso personal hacia la sabiduría, se refiere a ella con serias advertencias.⁵³ Uno de sus contemporáneos, Guillermo de San Thierry, que murió seis años después de Hugo, ya mantiene una opinión diferente sobre este punto. Distingue entre un tipo de lectura que se hace con sentimiento (*affectus*), en la que el lector asimila su experiencia a la del autor; y otra que tiene por objeto incremen-

⁵² Jean Leclercq, “Les Caractères traditionnels de la *lectio divina*”, en *La Liturgie et les paradoxes chrétiens* (París, 1963), pp. 243-257. Véase también Jacques Rousse y Herman Joseph Sieben, “*Lectio divina et lecture spirituelle*”, en *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, cols. 470-484 (París, Beauchesne, 1975). La primera parte de este artículo se ocupa explícitamente de la transformación que estoy describiendo aquí. Para la introducción de la tradición benedictina en los monasterios cistercienses de la alta Edad Media, véase P. C. Spahr, “Die *lectio divina* bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens”, *Analecta Cisterciensia*, 34 (1978): 27-39. Para la historia más temprana, U. Berlière, “*Lectio divina*”, en *L'Ascèse bénédictine des origines à la fin du 12^e siècle*, Collection Pax (Maredsous, 1927).

⁵³ Por ejemplo, *De arca Noe morali*, IV, 6; *PL*, 176, 672C: *Reprobi dum temporalibus inhiant, cognitionem aeternorum perdunt. Electi autem, dum temporalia Dei beneficia recolunt, ad agnitionem aeternorum proficiunt* [Los reprobos, mientras codician lo temporal, pierden el conocimiento de lo eterno. Sin embargo, los elegidos, mientras contemplan los beneficios temporales de Dios, avanzan hacia el conocimiento de lo eterno.] (*Hugh of St. Victor, Selected Spiritual Writings*, trad. de un religioso de C.S.M.V. [Nueva York, Harper and Row, 1962], p. 138).

tar el conocimiento fáctico.⁵⁴ La nueva forma de leer la página recién trazada requiere un nuevo emplazamiento dentro de la ciudad: los colegios que engendran la universidad, con sus rituales más académicos que monásticos. El *studium legendi* deja de ser una forma de vida para la gran mayoría de los lectores disciplinados, y se ve como una particular práctica ascética que ahora se denomina “lectura espiritual”. Por otra parte, el “estudio” se refiere cada vez más a la adquisición de conocimiento. La *lectio* se divide ahora en oración y estudio.

⁵⁴ En este caso, la página se convierte en un “objeto” (en alemán, *Gegenstand*) y su contenido en un tema. L. Dewan (“*Obiectum. Notes on the Invention of a Word*”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire de moyen âge*, 48 (1981): 37-96) examina los pasos mediante los cuales el término *obiectum* se comenzó a utilizar hacia el año 1220.

IV. “LECTIO” EN LATÍN

LOS DISCÍPULOS DE HUGO fueron los últimos de su género: los últimos latinistas medievales para quienes lectura, escritura y latín eran parte de lo mismo. Mientras aún vivían el latín se convirtió en una más entre otras lenguas. La siguiente generación de estudiosos compuso, además de versos latinos, poesía en su lengua vernácula. Descubrieron que las grafías latinas también podían registrar el discurso vernáculo. Para los alumnos de Hugo, la forma de las letras romanas aún tenía un sonido latino. Con sus letras romanas, el latín era claramente una de las tres lenguas sagradas, junto con el hebreo y el griego. Lo que la gente hablaba, *sermo*, se experimentaba como algo diferente del uso del lenguaje, *lingua*, del mismo modo que para nosotros cantar o bailar son actividades esencialmente diferentes de hablar. El latín consistía en sonido y letras al mismo tiempo; y no sólo contenía letras, sino también encerraba teoría. Los gramáticos especulativos de mediados del siglo XII están aún prisioneros del latín. Lo que ellos denominan lógica modal es una interpretación ontológica de las categorías gramaticales definidas por los contemporáneos de Cicerón.¹

MONACATO LATINO

Los discípulos de Hugo no aprendían latín como una segunda lengua, muerta o erudita. Se introducían en él como parte esencial del modo de vida monástico. La *conversio* religiosa,

¹ Jan Pinborg, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, vol. 42, fasc. 2 (Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1979), pp. 58-59. Véase también Jan Pinborg, *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Collected Studies Series 195, Sten Ebbesen, ed. (Londres, Variorum Reprints, 1984).

como se denominaba entonces el compromiso con la vida monacal, conducía al latín, las letras, el enclaustramiento de por vida y el complejo ritual de la oración, simplemente en distintas facetas de la obediencia monástica. Los dialectos que se hablaban en los hogares de los novicios casi nunca se escribían, ni se concebían aún como lenguas maternas.² Esto era tan cierto para el campesino como para el caballero. El alfabeto aún no había arrojado su sombra sobre el habla cotidiana. No había ninguna manera de analizar la lengua vernácula en sílabas o palabras. Las historias narradas en lenguas romances o germánicas todavía seguían las reglas de las sociedades orales, manando como el agua, aun cuando la época de la poesía épica hacía ya tiempo que había terminado y los cronistas recogían a veces esas historias (normalmente en latín). Aún no había llegado el tiempo en que el concepto de "lenguaje" como término genérico permitiera la comparación de dos clases diferentes: las lenguas vernáculas y el latín.³

Esto no quiere decir que el latín no se escuchara fuera de los muros del claustro. Sus sonidos flotaban en la atmósfera de la juventud de Hugo. Cuando un padre entregaba a su hijo en la portería del monasterio para que recibiera instrucción, el pequeño ya estaba familiarizado con los sonidos del latín.⁴ Ciertamente, lo había aprendido en las respuestas re-

² Karl Heisig, "Muttersprache: Ein romanistischer Beitrag zur Genesis eines deutschen Wortes und zur Entstehung der deutsch-französischen Sprachgrenze", *Muttersprache*, 22 (1954): 144-174. Los romanos conocían el *patrius sermo*, el acento paterno que delataba el origen de una persona. El lazo entre la maternidad y la lengua se estableció primero a lo largo del alto Rin a finales del siglo ix, en las disputas territoriales entre la abadía de Gorz y los monasterios vecinos. El término *lengua materna* casi nunca se utiliza en los documentos del siglo xi, y siempre se refiere a una forma de hablar, *sermo*, como distinto de la *lingua*, la lengua latina.

³ Franz H. Bäuml, "Der Übergang mündlicher zur artesbestimmten Literatur des Mittelalters. Gedanken und Bedenken", en *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift Gerhard Eis* (Stuttgart, 1968), pp. 1-10; Franz H. Bäuml y Edda Spielmann, "From Illiteracy to Literacy: Prologomena to a Study of the Nibelungenlied", en Joseph J. Duggan, ed., *Oral Literature. Seven Essays* (Londres, Scottish Academic Press, 1975), pp. 62-73.

⁴ La historia de la participación popular en las misas durante la Edad Media se trata en forma resumida en A. Franz, *Die Messe im deutschen*

citadas por los laicos en las misas y vísperas en la iglesia parroquial. Pero una vez que el niño entraba en el silencio del claustro, el latín se convertía en el principal medio de expresión de su voz.⁵ El silencio monástico en el trabajo, la cocina, los campos y el establo creaba el trasfondo sobre el que resaltaría la importancia de esta lengua.

CANTO GREGORIANO

Desde el día de su ingreso, el niño se sentaba con los otros novicios a los pies de los monjes. Siete veces al día la comunidad se reunía para rezar el *opus Dei*, la obra de Dios.⁶ Cada uno de los 150 salmos de David tenía que recitarse al menos una vez a la semana. Pronto los jóvenes los sabrían de memoria. La recitación de los salmos era interrumpida por antífonas y responsorios, pero éstos podían aprenderse con facilidad. A las pocas semanas, el niño ya asociaría el sonido del roce de los mantos al fin de cada rezo con el momento en el que los monjes se ponen en pie y el *gloria Patri*. La repetición rítmica del gesto de levantarse e inclinarse, acompañado de un pequeño canon de fórmulas breves, se asociaba fácilmente con sentimientos y hábitos devotos, incluso antes de que el novicio fuera capaz de descifrar letra a letra el significado de las palabras latinas. El *Deo gratias* [gracias a Dios] se siente como una respuesta de alivio después de la larga lectura de la Biblia que tiene lugar en mitad de la noche. Del mismo modo, en el refectorio al mediodía, es también el signo

Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens (Friburgo, Br., Herder, 1902).

⁵ El silencio se exigía a los monjes cistercienses con tanto rigor que crearon un complejo lenguaje de signos; véase Robert Z. Barakat, *The Cistercian Sign Language: A Study in Non-Verbal Communications*, Cistercian Studies Series 11 (Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1975).

⁶ Para una introducción a la historia de las horas monásticas, véase Josef A. Jungmann, *Christian Prayer through the Centuries* (Nueva York, Paulist Press, 1978). Puede encontrarse orientación acerca de la abundante literatura antigua en Henry Leclercq, “Bréviaire”, en *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 2, cols. 1262-1316 (París, Letouzey, 1925).

ansiosamente esperado de que las oraciones que se hacen antes de la comida han terminado y ésta ya puede comenzar.⁷

La mayor parte del latín que el alumno oía en el monasterio no era habla modulada por la conversación. Más bien consistía en una serie de estilizadas invitaciones y respuestas, entonadas según las estrictas reglas del canto llano.⁸ La recitación se diferencia del habla tanto como el sonido del dictado difiere del de la conversación normal. Las oraciones y las lecciones, las clases y la información del calendario no se decían, se recitaban. El latín era la articulación tanto del canto como del texto. Hay muchas teorías sobre el origen del canto llano y sus raíces en la sinagoga. Todos los especialistas, sin embargo, coinciden en algo: exhibe peculiaridades que no se pueden detectar en ningún otro tipo de música; peculiaridades tan marcadas que es casi imposible que no atrai-gan la atención del oyente más superficial, y tan constantes que es muy fácil rastreárlas a través de los sucesivos esta-dios de desarrollo por los que el canto llano ha pasado desde el siglo III al siglo XIX.⁹ Una de estas características es su vinculación con el latín eclesiástico, que es aún hoy tan es-trecha como la vinculación de las letras romanas con el latín en la juventud de Hugo.

Los fragmentos más simples de canto llano eran los llama-dos *acentos*, que se utilizaban en la lectura. Pueden concebirse como la “reducción según leyes musicales de los acen-toes ordinarios del lenguaje hablado, con el objeto de evitar confusión y cacofonía al unirse muchas voces [...]”; por ejem-

⁷ P. Riché, “La Vie quotidienne dans les écoles monastiques d’après les colloques scolaires”, en *Sous la règle de Saint Benoît*, Hautes études médié-vales et modernes 47 (Génova, 1981), pp. 417-426.

⁸ Para una orientación general sobre la historia del canto eclesiástico en latín, véase Willi Apel, *Gregorian Chant* (Champaign, University of Illinois Press, 1958); para orientación acerca de su arqueología musical, véase Henry Leclercq, “Chant romaine et grégorien”, en *Dictionnaire d’archéologie chré-tienne et de liturgie*, vol. 3, cols. 256-311 (París, Letouzey, 1925); se complemen-ta con A. Gatard, “Chant Grégorien du 9^e au 12^e siècle”, en *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 3, cols. 311-321 (París, Letouzey, 1925).

⁹ Para una terminología, consultese George Grove, *A Dictionary of Mu-sic and Musicians* (Nueva York, Macmillan, 1880), esp. vol. 2, pp. 760-769.

plo, la pronunciación impersonal del lenguaje de la autoridad colectiva, como distinto del énfasis oratorio de la elocución individual”.¹⁰ La lectura pública del siglo XII golpea el oído del siglo XX como un extraño tipo de canción. Había reglas estrictas para las diferentes clases de acento que debían usarse en los distintos tipos de libros: el literalmente mono-tono *cantus lectionis* para las glosas; los *tonus prophetae, epistolae, evangelii...* que permitían que cualquiera, sin entender ni una sola palabra, pudiera darse cuenta de que lo que se estaba leyendo eran partes del Antiguo Testamento, de san Pablo o del Evangelio, respectivamente. Las partes más solemnes de la liturgia tenían, y siguen teniendo, características musicales distintivas según la estación en la que se leen. El latín de esta época era producto tanto del coro como del *scriptorium*.

En la época de Hugo, el monacato occidental se había guiado durante quinientos años por la Regla de san Benito. Esta Regla, que aún se sigue hoy en día, requiere que el monje se levante después de medianoche para orar en común durante más de una hora.¹¹ En su capítulo vigésimo octavo, las reglas de San Víctor asignan al libro, *in persona*, la tarea de despertar a los monjes.¹² En ese capítulo se especifican hasta los detalles más insignificantes de la ceremonia. A la hora señalada y precedido de dos velas, el libro es conducido a través de los dormitorios. El monje que lo lleva no debe apoyar perezosamente el pesado volumen en su cabeza ni mecerlo negligentemente en su brazo extendido, sino que debe proceder con gran dignidad, haciendo que el borde superior del libro descansen sobre su pecho. A cada turno, los monjes que van en la pequeña procesión cantan “*Benedicamus domino*”, y los novicios que están durmiendo, en el preciso instante en el que se despiertan, entrarán bruscamente en el mundo del latín con la respuesta, “*Deo gratias*”. Incluso los hermanos

¹⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 17.

¹¹ C. Gindele, “Die Strukturen der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt”, *Revue bénédictine*, 64 (1954): 9-27.

¹² Lucas Jocqué y Ludovico Milis, eds., *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis 41 (Turnhout, Brepolis, 1984), pp. 136-138.

que están enfermos y no tienen la obligación de levantarse, deben ser despertados con suavidad para que se enteren de la visita nocturna del libro.¹³

Después de abrocharse los cinturones, los monjes se reunirán en la oscuridad del coro. El libro se coloca en el atril que está en medio de la nave. Una vela se enciende frente a él, no sólo para facilitar el reconocimiento de las letras, por supuesto, sino también para recordarnos que Cristo es la luz que brilla desde esas páginas en la oscuridad. La celebración ceremonial del libro, el latín, el canto y la recitación forman así un fenómeno acústico inmerso en una compleja arquitectura de ritmo, espacios y gestos. Todo esto no podía sino adherirse a los huesos de los alumnos cuando, después de dormir un poco antes del alba y de las dos reuniones matinales más para la misa y las horas “menores”, se sentaban finalmente con las piernas cruzadas frente al maestro de instrucción para sus *dictatus*, a dar forma con sus manos, inscribiendo las palabras en sus tablas de cera, al latín, en cuyo uso melódico ya estaban empapados.

EL MONOPOLIO DEL LATÍN SOBRE LAS LETRAS

El estudiante acostumbrado al latín aprendía sus palabras a partir de los trazos que el estilo dejaba en la cera de abeja que él mismo había untado en su tabla de escribir antes de la clase. El profesor pronunciaba cada sílaba por separado, y los alumnos las repetían en un coro de sílabas y palabras. Mientras el profesor dictaba al alumno, éste le dictaba a su propia mano.¹⁴ El *deogratias*, que era una expresión familiar, adopta ahora la forma de dos palabras sucesivas. Las palabras simples del latín se graban en el oído del alumno como una secuencia de sílabas. Pasan a convertirse en parte

¹³ *Potest tamen frater, qui circuit, facto modesto signo, infirmos, si dormierint, excitare* (*ibid.*, pp. 138-140).

¹⁴ F. Gasparri, ed., “L’Enseignement de l’écriture à la fin du moyen âge: à propos du *Tractatus in omnem modum scribendi*, ms 76 de l’abbaye de Kremsmünster”, *Scrittura e civiltà*, 3 (1979): 243-265, cuadro 3.

de su sentido del tacto, que recuerda el movimiento de la mano al marcarlas sobre la cera. Y también aparecen como trazos visibles que se graban en el sentido de la vista. Labios y oídos, manos y ojos se unen para moldear la memoria del alumno para las palabras del latín. Ninguna lengua moderna se enseña mediante este intenso uso de señales psicomotoras mnemotécnicas dejadas en la mano y el ojo gracias a la escritura.¹⁵

Cuando pensamos en el alfabeto, lo vemos como un instrumento para registrar los sonidos del habla. Durante mil quinientos años, simplemente, no fue así. Las letras, que han demostrado su capacidad para codificar cientos de lenguas diferentes sin ningún cambio en su forma o número, se utilizaron durante todo ese tiempo con un único propósito: escribir latín. Pero no el latín tal y como se hablaba; más bien, tal como fue alfabetizado en los últimos siglos antes de Cristo. Durante los 650 años de dominación romana sobre el mundo mediterráneo, ninguna de las lenguas de los pueblos conquistados y gobernados se registró nunca con las letras romanas. El monopolio del latín sobre el alfabeto romano era tan absoluto que nunca se concibió como el resultado de un “tabú”, ni se consideró una sorprendente anomalía histórica. Este desdén por una tecnología disponible parece tan impresionante como el desinterés en la rueda de las culturas precolombinas, en las que los carros sólo se usaban para llevar dioses e ídolos.

El monopolio del latín sobre las letras romanas, y del mismo modo, el del griego sobre el alfabeto griego, estaba anclado en profundas preconcepciones acerca de la relación entre la forma y el sonido. Cuando Cirilo y Metodio, hacia el 850,

¹⁵ El estudiante dedicado a la caligrafía en la tradición china memoriza ideogramas, pero no está intentando aprender una lengua. Al estudiante que se dedica a los rudimentos del Devanagari, el sistema silábico creado para registrar el sánscrito, se le pide tradicionalmente que concentre su atención en el modo en que sus órganos del habla producen los diferentes sonidos y *sandhis* (ligamentos). La experiencia del estudiante de las lenguas semíticas, hebreo y árabe, se acerca a la del alumno del monasterio, pero, por supuesto, ni traza ni contempla signos que representan la entonación, los sonidos vocálicos.

crearon el “glagólico” como la lengua apropiada para traducir la Biblia griega para los búlgaros, también inventaron un nuevo alfabeto. Nunca se les ocurrió añadir al alfabeto griego los pocos signos que necesitaba para registrar los sonidos eslavos.

Este abandono de instrumentos disponibles para realizar tareas no habituales es aún más asombroso si se considera que el alfabeto romano ni siquiera se utilizaba para escribir el latín que la gente hablaba realmente. En el siglo I d.C., los dialectos que hablaban los legionarios romanos asentados en la Galia y en Hispania habían dejado de sonar como lo que hablaban en sus hogares del Lacio o la Campania.¹⁶ E incluso aquí, en las regiones en las que nació el latín, las convenciones ortográficas del año 300 a.C. ya no reflejaban las cadencias y sonidos que la gente usaba realmente para hablar. Durante todo este periodo (desde la Antigüedad hasta la época de Hugo), y en un área extensa y políticamente diferenciada que iba desde el Mar Negro hasta España, el alfabeto romano no se utilizó para poner por escrito lo que la gente decía en el habla ordinaria. Hasta el siglo XIII, continuó siendo esencialmente un instrumento al servicio del dictado formal.

Había excepciones: por ejemplo, la escritura cursiva a mano era sólo utilizada por los notarios romanos para autenticar documentos y por los oradores romanos para preparar las notas de sus discursos; también a veces gente como san Jerónimo la usaba para escribir alguna carta de su puño y letra, a la luz de la vela, en lugar de dictar, lo que hacía cuando su escriba estaba disponible. Incluso después haber perdido la habilidad para la cursiva, muchos clérigos de la alta y la baja Edad Media tomaban sus propias notas. No había

¹⁶ Carlo Battisti, “Secoli illetterati. Appunti sulla crisi del latino prima della riforma carolingia”, *Studi Medievali* (1960): 369-396. Según E. Pulgram (“Spoken and Written Latin”, *Language*, 26 [1950]: 458-466), a partir del año 1000, la forma en la que el latín se pronunciaba dejó de tener influencia sobre la ortografía latina. Véase también Roger Wright, “Speaking, Reading and Writing Late Latin and Early Romance”, *Neophilologus*, 60 (1976): 178-189.

nada intrínseco en el minúsculo alfabeto carolingio que convirtiera al escriba en una necesidad para el autor.

Hay también algunos ejemplos de uso del alfabeto romano para registrar formas de habla no latinas antes de la época de Hugo. Un significativo ejemplo es el anglosajón antes de la conquista normanda. Además, el alfabeto se utilizó ocasionalmente para intentar hacer traducciones. Durante el reinado de Carlomagno, los monasterios benedictinos que bordeaban el Lago Constanza trabajaron en glosarios germánico-latino a partir de los cuales confeccionaban después versiones vernáculas de la Regla de san Benito y de partes del evangelio. Pero cuanta más evidencia se examina, más aparece el uso del alfabeto para registrar documentos no latinos como un conjunto de excepciones que confirman la identificación de las letras romanas con el latín.

Sólo después de la muerte de Hugo, y bastante repentinamente, cronistas y notarios comenzaron a utilizar el alfabeto para registrar el habla real. Un mecanismo de registro disponible desde hacía tanto tiempo, y conocido por gente cuyas lenguas maternas eran distintas del latín, se utilizaba ahora rutinariamente para fijar esas lenguas por escrito. Desde el punto de vista del historiador de la tecnología, éste es un ejemplo privilegiado para probar hipótesis fundamentales. En lugar de confirmar la teoría de que las tareas se hacen posibles recién cuando los instrumentos para llevarlas a cabo se encuentran disponibles, o la teoría que dice que los instrumentos se crean cuando las tareas se convierten en socialmente deseables, este uso del abecedario sugiere que un mecanismo artificial sumamente apropiado y complejo, ya disponible en una sociedad, sólo se convertirá en instrumento para llevar a cabo una tarea cuando llegue el momento histórico en que tal tarea adquiera significado simbólico. La página tenía que dar a luz el texto visible y el “creyente” tenía que dar a luz el yo moral y la persona legal, antes de que el dialecto hablado por la persona pudiera ser visualizado como “una” lengua.

El registro alfabético de los dialectos germánicos o el provenzal no condujo inmediatamente al reconocimiento de que

la alfabetización del habla había ocasionado la creación de otras lenguas comparables al latín. Una de las mejores pruebas de esto la proporciona Uwe Pörsken:¹⁷ durante las primeras dos generaciones en las que hubo gran demanda de textos provenzales en Alemania, y viceversa, ninguna de las grandes canciones se tradujo directamente de una lengua a la otra. En cada caso, se hacía antes una versión en latín y sólo después se traducía de la lengua latina al habla vernácula registrada. Hacia finales del siglo XII, ya parecía natural utilizar las letras romanas para las lenguas germánicas o romances. La escritura fonográfica de un tipo de latín que ya había dejado de hablarse cuando el Vesubio sepultó Pompeya, se convierte en un mecanismo fonético para registrar el habla real sólo un milenio entero después. Todo lo que se decía, todo lo que se cantaba y, poco después, todo lo que se pensaba, podía acabar en la superficie de una hoja. Del mismo modo que el texto está ahora separado del objeto concreto, de este más que de aquel pergamino particular, así los signos del abecedario han adquirido su independencia del latín.

Pero el latín no pierde de la noche a la mañana su pretensión inmemorial de ser la única lengua verdadera. Lenta pero inexorablemente, se va afianzando la idea de que no sólo los escribas, sino todos los hablantes usan una lengua cuando hablan, y que esa lengua puede escribirse, analizarse, enseñarse y traducirse.¹⁸ Esta abstracción cosificada del habla, llamada lenguaje, puede comenzar su carrera para definir la realidad de una nueva forma. Hablar puede concebirse ahora como deletrear los propios pensamientos.

Las líneas del *Didascalicon* aún están escritas para ser pronunciadas. El sonido nativo de los signos alfábéticos es todavía el latín. Fragmentos del griego o el hebreo son arrastrados por la corriente del latín, del cual unas pocas docenas

¹⁷ En conversación con el autor.

¹⁸ Ivan Illich, *Shadow Work* (Londres, Boyars, 1981). Véanse especialmente los capítulos 2 y 3, y sobre la primera gramática de una lengua hablada de Europa, la *Gramática castellana*, de E. A. de Nebrija, publicada en 1492.

de coetáneos geniales nacidos entre 1060 y 1110 habían adquirido un dominio excepcional.

Un siglo más tarde, san Francisco escribe el primer poema en lengua italiana. Al contrario que el flamenco Hugo, nacido en los albores del siglo XII, que no podía dictar, escribir o formular los más profundos movimientos de su corazón sin expresarlos en latín, el hijo del mercader de Umbría, en los albores del siglo XIII, fue capaz de escribir su alabanza del sol y la luna como canción de amor vernácula ideada a semejanza de una canción provenzal. Utiliza rutinariamente las letras romanas para registrar, palabra a palabra, lo que le tiene que decir al pobre. Mientras la peregrinación de Hugo hacia la Sabiduría asciende por los peldaños de los versos latinos, Francisco de Asís expone su yo desnudo en las esquinas de las calles de Italia.

V. LECTURA ESCOLÁSTICA

HUGO AÑADE UN PREFACIO

Poco después de que Hugo muriera en el claustro de San Víctor, en la orilla izquierda del Sena, en el París de 1142, el abad Guilduino terminaba de preparar una lista de las obras de Hugo, conservada finalmente en el Merton College de Oxford. Según esta lista, el *Didascalicon* no tenía introducción.¹ Hugo es uno de los escasos autores tempranos de los que se conserva un inventario, y por este motivo se tiende a confiar en él. Sin embargo, también existe evidencia contraria a este inventario. En algunos manuscritos que se remontan a la época en la que Hugo aún vivía, hay un prefacio al primer capítulo.² En la edición crítica del *Didascalicon* de Buttiner, esta introducción ocupa sesenta y dos renglones. Es, entonces, un texto importante, ya que sólo unos pocos capítulos del *Didascalicon* lo exceden en longitud.

El prefacio está escrito en el estilo de Hugo, con un tono y una estructura tan características de su obra que se le suele aceptar como auténtico. Sin embargo, los historiadores no se ponen de acuerdo acerca de por qué no aparece en algunos manuscritos. Algunos opinan que Hugo lo escribió para la primera versión, y después intentó suprimirlo. Otros creen que únicamente después de que el *Didascalicon* hubo pasado de mano en mano durante años, Hugo sintió que necesitaba una introducción, de tal modo que las copias que carecen de ella pertenecerían a los primeros manuscritos. Sea como

¹ Joseph de Ghellinck, “La Table des matières de la première édition des œuvres de Hughes de St.-Victor”, *Recherches des sciences religieuses*, 1 (1910): 270-289 y 385-396. La primera referencia al *Didascalicon* por su *incipit*.

² R. Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von Sankt Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 14 (Stuttgart, 1976). Un importante estudio de todos los manuscritos de Hugo.

fuere, la introducción nos dice mucho acerca del ambiente social en el que Hugo escribió.³

EL DEBER DE LEER

Hay muchas personas cuya naturaleza los ha dejado con tan poco talento⁴ que apenas pueden captar con su entendimiento las cosas más fáciles, y creo que esas personas son de dos tipos. Hay algunos que, aunque no desconozcan su propia torpeza,⁵ no obstante luchan por conseguir conocimiento con todo el empeño que pueden poner y que, por insistir incansablemente en su esfuerzo,⁶ merecen obtener como resultado del poder de su voluntad lo que de ningún modo podrían tener como resultado de su trabajo. Otros, sin embargo, como saben que no son capaces en modo alguno de acceder a las cosas más altas, descuidan incluso las últimas y, de este modo, viviendo descuidadamente en su propia pereza, pierden cada vez más la luz de la verdad en los asuntos más grandes debido a su rechazo a aprender aquellas cosas pequeñas de las que son capaces.⁷

Hugo comienza el prefacio con una doble distinción. Hay algunos con mucho menos talento que otros, y entre los torpes, hay dos clases. A los primeros, los humildes, Hugo les ofrece la esperanza de que su disciplina les proporcionará una percepción que irá más allá del alcance de su inteligencia.⁸ A los segundos, los autocomplacientes, los ve yendo de

³ Aún es un placer leer el trabajo de Charles H. Haskins, "The Life of Medieval Students Illustrated by Their Letters", *The American Historical Review*, 3 (1897-1898): 203-229.

⁴ *Multi sunt quos ipsa adeo natura ingenio destitutos reliquit (DB, p. 1).*

⁵ *Licet suam hebetudinem non ignorant (DB, p. 1).*

⁶ *Studio insistentes (DB, p. 1).*

⁷ *DT, prefacio, p. 43.*

⁸ La primera oración del prefacio me suena como una defensa del libro por parte del autor, provocada por una extraña (y poco conocida) secta académica, los cornificianos. Sostenían que la disciplina del estudio era inútil para aquellos que carecían de habilidad, y superflua para los que la poseían. Véase Daniel McGarry, *The Metalogicon of John of Salisbury* (Berkeley, University of California Press, 1955), pp. 9-33.

mal en peor: “la ignorancia viene de la debilidad, pero el desprecio del conocimiento surge de una voluntad perversa”.⁹

Leer es para Hugo más una actividad moral que técnica. Está al servicio de la realización personal. Hugo está tan interesado en cómo apoyar a los zoquetes bienintencionados como en evitar que los vanidosos se corrompan.

No obstante, hay otro tipo de hombre a quien la naturaleza ha enriquecido con un abundante talento, y a quien muestra un fácil camino para alcanzar la verdad. Entre éstos, incluso teniendo en cuenta la desigualdad de sus talentos, no todos tienen la misma virtud o voluntad para cultivar su capacidad natural por medio de la práctica y el aprendizaje.¹⁰

Después de haber dividido a los torpes en dos clases morales, Hugo clasifica a los que poseen talento según sus cualidades naturales, su virtud y su voluntad. Se dirige entonces hacia dos clases especiales entre los bien dotados: los irresponsables y los socialmente desfavorecidos. Respecto de los capaces:

muchos [...] están atrapados en los negocios¹¹ y cuidados de este mundo mucho más allá de lo necesario, o se entregan a los vicios y al desenfreno sensual del cuerpo; entierran el talento de Dios en la tierra,¹² no buscando a partir de él ni el fruto de la sabiduría ni el beneficio de las buenas obras.¹³

Hugo considera que éstos son *valde detestabiles*, “completamente detestables”.¹⁴ Si Hugo hubiera hecho esta afirmación refiriéndose sólo a los monjes (muchos de los cuales nunca

⁹ *DT*, prefacio, p. 43; *DB*, prefacio, p. 1: *nescire siquidem infirmitatis est, scientiam vero detestari, pravae voluntatis.*

¹⁰ *DB*, prefacio, p. 1: *non eadem tamen omnibus virtus aut voluntas est per exercitia et doctrinam naturalem sensum excolendi.* *DT*, prefacio, p. 43. Para el significado de *exercitium*, *exercitia*, véase Jean Leclercq, “Exercices spirituels; antiquité et haut moyen âge”, en *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4, cols. 1903-1908 (París, Beauchesne, 1960).

¹¹ *Negotia* (*neg-otium*) es la negación del ocio, *otium*. En este contexto, es la elección de un estilo de vida opuesto al del monje que se compromete (*vacat*) con el ocio (*otium*).

¹² Mat. 25, 18.

¹³ *DT*, prefacio, p. 43.

¹⁴ *DB*, prefacio, p. 1.

dejaban realmente de ser analfabetos), habría sido sorprendente por su dureza. Pero, como argumentaré a continuación, Hugo se dirige aquí de un modo indirecto al hombre común, a quien culpa siempre y cuando admita *negotia* (negocios, ocupaciones, distracciones del ocio) que interfieran con la búsqueda del *studium*, que es *otium*.

A PESAR DE LOS REDUCIDOS INGRESOS

Para otros, la falta de riqueza familiar y los ingresos reducidos¹⁵ disminuyen las oportunidades para aprender. [Hugo es consciente del hecho de que el ocio que recomienda precisa ciertas condiciones materiales.] Sin embargo, no creemos que estas [personas] puedan ser totalmente excusadas por sus circunstancias, ya que vemos que muchos trabajan con hambre, sed y desnudez para obtener el fruto del conocimiento.¹⁶

El *studium legendi*, según Hugo, es una vocación dirigida a todos y que se traduce en el deber de aprender. “Todos”, sean torpes o brillantes, más o menos capaces, sea su voluntad fuerte o débil, serán culpables si renuncian a avanzar en el conocimiento. Nadie antes de Hugo había formulado en términos tales la doctrina de un deber universal de aprender.

Al hacer referencia al asunto de la desigualdad económica, Hugo manifiesta con claridad que no se dirige a una comunidad monástica cerrada. En un monasterio del siglo XII, el origen podría contar para el *status* social del monje dentro de la abadía; pero sus recursos económicos independientes no afectarían las condiciones de la vida cotidiana de los individuos. Si el novicio tenía talento, podía desarrollar libremente sus habilidades de escritura cualquiera que fuese su origen familiar. Muchos novicios entraban en el convento a los siete años, adquirían esas habilidades siendo niños, y después hacían votos para quedarse toda su vida (*stabilitas*) en el monasterio en el que habían entrado. “La falta de riqueza

¹⁵ *Census*, sustento.

¹⁶ *DT*, prefacio, pp. 43-44.

familiar y los ingresos reducidos” y, como consecuencia, “trabajar con hambre, sed y desnudez”, no era el destino del novicio. Hugo no se está dirigiendo aquí a los monjes, sino a la gente en general, a los habitantes de una floreciente y bulliciosa ciudad medieval. Entre los ciudadanos, obviamente, las condiciones económicas determinan el ocio del que se dispone para el estudio.

Una cosa es cuando una persona no es capaz o, para hablar con más propiedad, no es capaz de aprender con facilidad [*discere*]; y otra, cuando es capaz pero no está dispuesta a aprender [*scire*]. Del mismo modo que es más glorioso aferrarse a la sabiduría a fuerza de voluntad aunque no se tenga ningún recurso en el que apoyarse, así, es ciertamente más odioso disfrutar de talento natural y tener abundante riqueza y, sin embargo, acabar siendo un torpe debido a la holgazanería [*torpere otio*].¹⁷

Obviamente, sería erróneo ver en Hugo a un defensor de la educación universal, o de lo que hoy entendemos por “cultura”. Sin embargo, en su tratado, *De studio legendi*, Hugo habla de una llamada universal al aprendizaje.

Sin duda, la idea de que “todos los hombres” están llamados a aprender algo específico está implícita en la doctrina de la Iglesia. Todo el mundo está llamado a la fe y a profesárla. El Islam, en un sentido formal, ha dado una expresión específica al deber de aprender: los musulmanes deben conocer las oraciones que recitan cinco veces al día, sea en comunidad o completamente solos. Hugo, en el París del siglo XII, define el deber de aprender como el deber de leer.

Que Hugo piense en los ciudadanos, y no sólo en los novicios que se convertirán en canónigos o en otros niños hospedados con ellos, también resulta plausible debido a algo más: la forma totalmente distinta que Hugo utiliza para dirigirse a los jóvenes que han dejado sus familias para ser miembros de la comunidad de San Víctor.

¹⁷ DT, prefacio, p. 44.

EL CANÓNIGO REGULAR EDIFICA A TRAVÉS DE SU “LECTIO”

El tratado de Hugo *De institutione novitiorum* se dirige a los recién llegados “del mundo”.¹⁸ Casi en cada página se subraya o se insinúa la llamada especial y poco común que esos niños han aceptado. Mientras la introducción del *Didascalicon* insta a todos aquellos que entran en contacto con Hugo a que acepten el *studium* como un deber, *De institutione* subraya la obligación que tiene un grupo selecto. Enfatiza las presuposiciones normales en el claustro de San Víctor, durante la generación de Hugo, sobre el propósito de la vida comunitaria y sus miembros.¹⁹ El *studium*, como parte esencial de la vida escogida por el aspirante a canónigo, es para él un medio para recuperar la imagen de Dios en sí mismo, una semejanza que el pecado había oscurecido.²⁰ Pero en su *studium*, el novicio no es sólo responsable del estado de su alma; con el ejemplo que da según cómo se aplique al estudio, tiene la tarea especial de “edificar” la comunidad ciudadana.²¹

¹⁸ Esta breve pero detallada obra de unas veinte páginas (*PL*, 176, 925A-952B) se ocupa de lo que los novicios deberían hacer en varias situaciones, cómo deberían vestir, comportarse, hablar, estudiar y comer.

¹⁹ Véase *PL*, 176, 928A. Sobre la historia del monasterio de San Víctor, véase Fourier Bonnard, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'ordre des Chanoines Réguliers de St. Victor de Paris. Première période 1013-1500* (París, Saivaète, 1907). Sobre el *Didascalicon* de Hugo dentro del nuevo enfoque de la enseñanza, véase Jean Châtillon, “Le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor”, en *La Pensée encyclopédique au moyen âge* (Neuchâtel, Baconnière, 1966), pp. 63-76.

²⁰ *De institutione*, prólogo; *PL*, 176, 925-926. Elredio de Rieval, *Speculum charitatis*, libro 1, caps. 3-5; *PL*, 195, 507C-510B. Véase también, Elredio de Rieval, *Opera omnia*, vol. 1, *Opera ascetica*, A. Hoste, O. S. B. y C. H. Talbot, eds. (Turnhout, Brepols, 1971); *De speculo caritatis*, libro 1, cap. 1 (pp. 13-14); *De anima*, libro 3, núms. 28-29 (p. 743); núm. 44 (p. 751), núms. 50-51 (p. 754).

Acerca del camino que lleva desde la “región de la ocultación” a la restauración de la imagen de Dios y la semejanza en el lector, véase, para la escuela de San Víctor, Robert Javelet, *Image et ressemblance au 12^e siècle de St. Anselm à Allain de Lille* (2 vols.; París, Letouzay, 1967), vol. 1, pp. 266-269 y notas; vol. 2, pp. 288 y ss.

²¹ *Docere*, que se traduce como “enseñar”, llegó a significar en la Iglesia latina sobre todo “predicar”. *Instruere* (instruir), y ocasionalmente también *instituere* (preparar), se usaba para la actividad por la cual el profesor ins-

Cuando Hugo se dirige a los novicios, quiere que estudien *coram deo et coram hominibus*. Coram significa “ante los ojos” o “en presencia” de Dios y los hombres. Al deber universal de todos los hombres de aprender o estudiar, le corresponde aquí el deber del canónigo regular de enseñar: con su modo de vida (*vita*) y su sabiduría (*doctrina*), con sus palabras (*verbo*) y su ejemplo (*exemplo*).²² Hugo concibe el estudio de sus discípulos como una actividad que es social porque es ejemplar. Hugo dice en la introducción que con los primeros tres libros del *Didascalicon*, instruye al lector en las reglas que se deben observar al seleccionar y leer los libros seglares, y en las secciones siguientes, “enseña cómo debe leer las Sagradas Escrituras el que busca en ellas la corrección de sus costumbres y una forma de vida”.²³ Cuando se dirige a sus novicios, Hugo tiene en cuenta su vocación, esto es, lo que ellos un día enseñarán a otros a través del ejemplo de su *forma vivendi*.²⁴

Hugo redefine aquí el propósito de la vida en el claustro con el espíritu de un nuevo tipo de comunidad eclesial a la que pertenece, la de los canónigos agustinos. Utiliza el lenguaje tradicional, pero con un énfasis radicalmente innovador a alguien que estaba en el papel de alumno. Aunque Hugo utiliza ambos términos, subraya la labor del clérigo como la de *aedificare* (edificar).

²² Caroline Walker Bynum, *Docere Verbo et Exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Harvard Theological Studies 31 (Missoula, Scholar Press, 1979). Véase también Caroline Walker Bynum, “The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century: A New Approach”, *Medievalia et Humanistica*, n. s. 11 (1973): 3-24. La diferencia crucial entre los canónigos y los monjes no reside en que los canónigos reclamen el derecho o el deber de predicar, ni en que discutan el sermón con más frecuencia en sus tratados de *institutione noviciorum*, sino en que afirman que *eduicare verbo et exemplo* es un componente fundamental de su vida. Véase también, Marie-Dominique Chenu, “Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique”, *Revue d’histoire ecclésiastique*, 49 (1954): 59-80; E. W. McDonnell, “The Vita Apostolica: Diversity or Dissent”, *Church History*, 24 (1955): 15-31; Zoltan Alsزegy, “Die Theologie des Wortes bei den mittelalterlichen Theologen”, *Theologie und Predigt*, 1958: 233-257.

²³ DT, prefacio, p. 45. *Deinde docet qualiter legere debeat sacram scripturam is qui in ea correctionem morum suorum et formam vivendi querit* (DB, p. 3).

²⁴ Véase Marie-Dominique Chenu, “Civilisation urbaine et théologie. L’École de Saint-Victor au XII^e siècle”, *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 29 (1974): 1253-1263.

dor. Al subrayar el *exemplum* como la tarea del maestro y la *aedificatio* como su resultado en toda la comunidad ciudadana, Hugo reconoce que los nuevos canónigos regulares, y no sólo él como persona, se encuentran sobre la línea divisoria entre la lectura monástica y la escolástica.

La Regla de san Benito no sugiere explícitamente que un monje debería ser un ejemplo para los otros.²⁵ Y tampoco presenta la vida monástica como un ejemplo moral para la gente que “vive en el mundo”. El respeto al compañero monje, la tolerancia con su debilidad, el amor mutuo y la obediencia al abad son las características del monje ideal, tal como Benito lo define en su Regla. Dentro de la antigua tradición benedictina, si el monje que practica la virtud tuviera que estar pendiente del ejemplo que pudiera dar fuera del claustro, perdería parte de su independencia y de su libertad. San Bernardo, contemporáneo de Hugo, lleva esta vieja tradición al siglo XII. Él también escribió un tratado sobre la formación de los novicios. Su mismo título indica la diferencia en el énfasis: *De gradibus humilitatis* le habla al aspirante a benedictino acerca de los “grados de la humildad”, y nunca sugiere que el monje debería preocuparse de edificar su comunidad o el pueblo más allá de los muros del claustro. El *De institutione* de Hugo, sin embargo, está repleto de interés por la influencia que el canónigo ejerce a través de la edificación.

La comunidad de Hugo no vive según la Regla de san Benito, sino según la Regla atribuida a san Agustín, que vivió doscientos años antes. Benito escribió su Regla después de la decadencia del imperio romano, tras la prácticamente desaparecida vida urbana romana en la Europa occidental. La escribió para comunidades de una docena de monjes cada una, que a menudo vivían en zonas despobladas y se tenían que procurar su propio sustento recuperando para la agricultura tierras baldías. No había demasiada gente a quien

²⁵ Un estudio terminológico de la Regla benedictina muestra que no es *educare* la tarea del maestro, sino *regere* (guiar), *servire* (servir) o *instruere* (instruir). Véase B. Jaspert, “La tradizione letteraria dei termini *audire*, *ae-dificare*, *memorare*, *vacare*”, *Review of Benedictine Studies*, 6-7 (1977-1978).

dar ejemplo en el oscuro periodo que se desarrolla entre la caída del imperio romano y la llegada de los invasores árabes y mongoles. La Regla de Agustín fue escrita antes de que esa civilización se derrumbara.²⁶ Él y sus compañeros se educaron aún en el espíritu de la ciudadanía. En la Regla se menciona la ayuda mutua y la importancia de la mutua influencia entre hermanos.²⁷ Para Agustín, “la conciencia y la reputación son dos cosas distintas. La conciencia es para ti, la reputación para tu vecino. Aquel que confía en su conciencia pero descuida su reputación es cruel [...]. Ante todo, da ejemplo con tus obras”.²⁸

Los canónigos regulares, que aparecen con la reforma de las viejas ciudades medievales, eligen la Regla de san Agustín y no la de san Benito. Les preocupa el ejemplo que dan a aquellos a quienes predicán.²⁹ Hugo es uno de los principales artífices de esta renovación. Vive con este nuevo interés en el ejemplo dado mediante el compromiso con la *lectio divina*, poco antes de que la *lectio divina* se dividiera entre la *lectio spiritualis*, que es la oración, y el *studium*, que se convierte en la adquisición de conocimiento. Esta división hace posible que Hugo hable del canónigo-como-estudiante como de un individuo que contribuye con su ejemplo a la edificación de una ciudad de principios del siglo XII.³⁰ Dos generaciones más

²⁶ Henri-Iréneé Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4^a ed. (París, Boccard, 1958).

²⁷ Melchoire Verheyen, ed., *Praeceptum*, 2 vols. (París, 1967); vol. I, pp. 115-119, 423, 426-428.

²⁸ Citado en Walker Bynum, “The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century”, p. 15.

²⁹ Anselmo de Havelberg, “Epistola Apologetica” (*PL*, 188, 1229A): el canónigo regular “siendo generalmente buscado por gente ruda, es elegido y aceptado, y como una linterna brillando en un lugar oscuro, enseñando por la palabra y el ejemplo, es amado y honrado”. Véase también G. Severino, “La discussione degli ordines di Anselmo de Havelberg”, *Bulletino dell’Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivo Muratoriano*, 78 (1967), pp. 75-122.

³⁰ Los monasterios benedictinos aceptaban ocasionalmente novicios que no iban a convertirse en monjes. Los canónigos abrieron primero escuelas para estos novicios en sus claustros. R. Grégoire, “Scuola e educazione giovanile nei monasteri dal sec. IV al XII”, en *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, I (1983), pp. 9-44; Richard W. Southern, “The Schools of Paris and the School of Chartres”, en *Renaissance and Renewal in the Twelfth*

tarde, el *studium legendi* ya no podrá articular o mediar en una relación de ese tipo entre los cultos y los incultos. La lectura pierde en el siglo XIII su analogía con la campana que todos los habitantes del pueblo oyen y recuerdan, aunque su función principal fuera la de regular las horas de las oraciones canónicas en el claustro. La lectura escolástica se convierte entonces en una tarea profesional para especialistas; especialistas que, definidos como clérigos profesionales, no son un ejemplo edificante para el hombre de la calle. Se definen a sí mismos como gente que hace algo especial que excluye a los legos.

PASANDO LA PÁGINA

M.-D. Chenu habla de la vertiente de certezas y percepciones que fue cruzada en el siglo XII y que trajo consigo una transformación al menos tan profunda como la que tuvo lugar en la época de la Reforma.³¹ Richard Southern se refiere a ella como una época bisagra.³² Otra metáfora para este tiempo podría ser la de la página que se pasa. La cultura occidental, con su ciencia, su literatura y su filosofía, nace con la escritura alfabetica y no puede comprenderse sin ella. Este cronotopo³³ histórico occidental tiene una historia: sus épocas corresponden a importantes mutaciones en el uso del abecedario.³⁴ Hacia 1140 se pasa una página. En la civilización del libro, se cierra la página monástica y se abre la página escolástica. El claustro de San Víctor institucionaliza el breve momento en el que se pasa la página.

Century, R. L. Benson y Giles Constable, eds. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), pp. 113-137.

³¹ Marie-Dominique Chenu, "L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale", en *Conférence Albert le Grand 1968* (Montreal, Institut d'Études Médiévales, 1969), pp. 10 y ss y 36 y ss.

³² Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (16^a impresión, New Haven, Yale University Press, 1976).

³³ O, para utilizar el término de Einstein, *spime*, espacio-tiempo.

³⁴ El libro de Eric Havelock, *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences* (Princeton Series of Collected Essays, Princeton, Princeton University Press, 1982), es una colección de artículos que sostienen esta postura.

En la generación de Hugo, San Víctor estaba habitado por algunos hombres de gran sensibilidad. Constituían una comunidad, un colegio urbano que se había establecido en un barrio de París. Compartían la vida y muchas de las aspiraciones de una ciudadanía naciente que desafía el predominio del feudalismo. Frente a Claraval, donde Bernardo reforma la vida benedictina siguiendo un estilo muy feudal, San Víctor recupera el espíritu cívico de la Antigüedad tardía expresado en la Regla de san Agustín y “desfeudaliza” la tradición monástica.³⁵ El claustro se convierte en una metáfora del recogimiento del lector en su propia interioridad,³⁶ mientras se desvanecen la demarcación social y la distancia física entre el pueblo y los canónigos.

La relación entre los laicos y el clérigo enclaustrado (“regulado”) puede adquirir ahora un nuevo significado: el clérigo realiza visiblemente y con gran perfección aquello que todos están llamados a perseguir, porque ambos viven en el mismo mundo; un mundo donde, como Hugo insiste, nada carece de significado. “Toda naturaleza habla de Dios, toda naturaleza enseña al hombre, toda naturaleza da a luz razones, y nada es estéril en el universo.”³⁷ El libro de la creación comprende ambos lados de los muros del claustro; tanto las artes de este mundo como las Escrituras hablan de la obra de Dios. Al mismo tiempo que la hoja del libro de la civilización pasa de la página monástica a la escolástica, también tiene lugar un cambio radical en el lector: su *status* social antes y después del cambio no es el mismo.

El lector monástico (entonando o musitando) toma las palabras de las líneas y crea una atmósfera pública de auditorio social. Todos los que, con el lector, están inmersos en este medio auditivo, son iguales ante el sonido. No importa quién lea, del mismo modo que no importa quién toca la campana. La *lectio divina* es siempre un acto litúrgico, *coram*, ante al-

³⁵ Marie-Dominique Chenu, “L’Éveil de la conscience”, p. 37.

³⁶ *Claustrum animae*.

³⁷ DT, VI, 5, p. 145. *Omnis natura Deum loquitur, omnis natura hominem docet, omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecdum est* (DB, p. 123).

guien: Dios, los ángeles o cualquiera que alcance a oírla. No era necesario, en la época que va de Benito a Bernardo, insistir en la responsabilidad social del lector. Era obvio que sus lecturas reaparecerían en los comentarios que entretejería en sus homilías o en sus cartas.

Cincuenta años después de Hugo, esto, en general, ya no era real. La actividad técnica de descifrar ya no crea un auditorio y, por tanto, tampoco un espacio social. Entonces el lector hojea las páginas. Sus ojos reflejan la página bidimensional. Pronto concebirá su propia mente en analogía con un manuscrito. La lectura se convertirá en una actividad individualista, una relación entre un yo y una página.

Hugo escribe tanto su *De institutione* como el *Didascalicon* en un momento en el que esta transición se está preparando, pero aún no ha ocurrido. Sus reflexiones sobre el acto y el significado de la “lectura” coronan una tradición que se desarrolló durante siglos. Sin embargo, también él ayudó de múltiples y sutiles maneras a producir el inminente terremoto. Hugo incita a su alumno a dedicarse al *studium* gratuito y, al mismo tiempo, a ser, conscientemente, un ejemplo individual en este camino.

Hugo “descubre” el deber universal de comprometerse con el estudio y redescubre la función ejemplar asumida por la persona individual que dedica su vida a aprender. Al hacerlo extrae las últimas consecuencias de la praxis medieval, en la que la *lectio divina* no era una simple tarea de clérigos.

EL NUEVO CLÉRIGO MONOPOLIZA LAS LETRAS

Clero se deriva de la palabra griega que significa “lote” o “sección”. Desde el siglo II ha habido siempre en la Iglesia una clara distinción entre el laicado y el clero. Por mucho que el papel del clero pueda haber cambiado, por mucho que su función pueda haber evolucionado, la palabra siempre ha connotado jerarquía y élite. Más aún, tanto en la Iglesia occidental como en la oriental, desde el siglo III hasta el siglo XI, el clero fue una élite constituida exclusivamente por hom-

bres.³⁸ Se concebía como un grupo de hombres al servicio especial del obispo, y que le ayudaba a repartir revelación y gracia a la gente. Esa gente, los laicos, estaba comprendida por hombres y mujeres, monjes y monjas.³⁹ Durante todo este periodo los clérigos fueron vistos y tratados como representantes especiales del conjunto de la gente. Se definían a sí mismos como aquellos cristianos encargados de interceder ante Dios por la Iglesia entera, incluyendo a los propios miembros del clero.⁴⁰

Sobre este trasfondo, la lectura monástica practicada desde la temprana Edad Media hasta bien entrado el siglo xi es un servicio que realiza una comunidad especial en representación de toda la Iglesia, y que se hace siempre “para todos” (*pro omnibus*). La *lectio divina* monástica es una continuación de la celebración litúrgica de la misa llevada a cabo por un cura (que podía ser un monje). Así, cuando Hugo incita a “todos” al *studium legendi*, no está incitando a los que viven dentro de los muros de la ciudad a comportarse como el clero, sino a que tomen su vida tan en serio como los monjes. La lectura que se hace para el provecho personal, y no para ocuparse de leyes y de la recitación de fórmulas clericales, se relacionó tradicionalmente más con el monje que con el clérigo.

Chenu sugiere un alud; yo prefiero pensar que lo que ocurrió fue un *libri-moto* cuyo retumbar percibió Hugo. En el

³⁸ Elizabeth Schüssler-Fiorenza (*In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* [Nueva York, Crossroad, 1986]) utiliza la hermenéutica feminista para discutir la desaparición de la mujer entre los discípulos en los siglos i y ii.

³⁹ Hacia el final de este periodo, especialmente durante las luchas por las investiduras, los monjes, e incluso las monjas, se llegaron a definir como clérigos en el derecho eclesiástico, aunque sólo con determinados fines.

⁴⁰ Étienne Gilson, *Heloise and Abelard* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960). Véase el primer capítulo para una discusión detallada sobre el significado dado al término *clérigo* en el intercambio de cartas entre ambos. Yves Congar (“Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident de Grégoire VII [1073-1085] à Innocent III [1198]”, en *Études de civilisation médiévale [ix^e-xi^r]. Mélanges offerts à Edmond-René Labande* [Poitiers, 1973]) explica que el estado clerical en el siglo xi era un concepto amorfo; podía significar tanto “ordenado” como “culto” y se definió cada vez más como un derecho y un deber de cuidar almas.

último momento del antiguo régimen del libro, propone el *studium legendi* como un nuevo ideal, un deber cívico; y el aprendizaje universal como una relación gratuita, celebradora y pausada con el libro.

Obviamente, éste no es el escenario en el que el deber universal de leer y escribir se convirtió en ideal fundamental de las sociedades modernas. Gradualmente, con el paso del tiempo, la lectura llegó a ser una obligación para el catecismo apologético, el panletismo político y, después, la competencia tecnológica. Cuando, mucho más tarde, se formuló el ideal de la cultura universal, se pidió que “todos” tuvieran capacidad lectora para poder ser incorporados en la nueva cultura clerical, que por entonces era lo contrario del estilo de vida monacal. De todos modos, la redefinición del lector que estaba en marcha en tiempos de Hugo fue un paso hacia el supuesto, aceptado en nuestro siglo, de la “lectura” como condición de la ciudadanía.

Con el paso de una página en la historia del alfabeto, el clérigo llega a concebirse como el que se ocupa del nuevo orden y consulta los índices que dan acceso a él. Sus habilidades escolásticas lo convierten en un clérigo, sea un sacerdote ordenado como ayudante del obispo, un abogado al servicio de un príncipe, un escriba en un ayuntamiento, un monje benedictino, un fraile mendicante o un profesor universitario. La dualidad social que opone la tropa litúrgica y pastoral del obispo (clero) al resto de la gente (incluyendo a los lectores contemplativos especializados, los monjes) da paso a una nueva dualidad. En esta nueva dualidad social de la tardía Edad Media, los escribas se oponen a los que no lo son. La nueva tecnología de la lectura y la escritura que surge a finales del siglo XII se convierte inmediatamente en monopolio de los escribas. Los escribas se definen como los cultos, frente a los que únicamente escuchan la palabra escrita, los simples laicos.⁴¹

El nuevo clero *escolástico* oscurece esta discontinuidad. Reclama la continuidad con el antiguo clero litúrgico-pasto-

⁴¹ Los nuevos clérigos son los que necesitan herramientas de consulta: W. Goetz, “Die Enzyklopädie des 13. Jahrhunderts”, *Zeitschrift für die deutsche Rechtsgeschichte*, 2 (1936): 227-250.

ral y, así, hereda el *status eclesiástico* con sus privilegios tradicionales. Por ejemplo, el pícaro o vagabundo, que era arrestado en los siglos XIII o XIV por un crimen capital, podía reclamar inmunidad clerical para evitar un castigo cruel demostrando que era capaz de descifrar o escribir algunas oraciones sencillas. Esta persona era entonces entregada a un tribunal eclesiástico, librándose así de la tortura o, al menos, de una muerte infamante en la rueda.

El *Didascalicon* de Hugo fue escrito según el supuesto de que el nuevo mundo que entonces estaba surgiendo, al mismo tiempo que las libertades de la ciudad y los nuevos derechos del campesino, continuaría “leyendo” la antigua página. Pero, de hecho, un nuevo tipo de libro era leído por gente que comenzó a leer con una nueva estructura mental.⁴² Me gusta imaginar que Hugo, algunos años después de dictar el *Didascalicon*, comenzó a sospechar que esto podría ocurrir, y escribió un prefacio para él cuando se dio cuenta de cómo podía ser malinterpretado.⁴³ Y también me gusta pensar que el prefacio resultó un tanto embarazoso para el nuevo clero, y que su desaparición de algunos manuscritos tem-

⁴² Para orientación sobre el estado de la investigación sobre alfabetismo y analfabetismo a finales de la Edad Media, consultese Franz H. Bäuml, “Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy”, *Speculum*, 55 (1980): 237-265.

⁴³ Véase R. Goy, *Die Überlieferung der Werke Hugos von Sankt Viktor*. Se conservan ciento veinticinco manuscritos del *Didascalicon*, más que de ninguna otra de las sesenta obras de Hugo. También se conservan partes sustanciales del *Didascalicon* en treinta y un manuscritos de otros autores. De los manuscritos completos, treinta y cuatro son del siglo XII, treinta y uno del XIII y cuarenta del XV. Dado que, como es de esperar, se perdieron presumiblemente muchos más manuscritos de este tipo del siglo XIII que del XV, y dado que el número de copias conservadas es más o menos el mismo, podemos suponer que Hugo era leído por más gente en el siglo XV que en el XIII. Benedictinos, cistercienses, agustinos y cartujos, fundamentalmente, leyeron a Hugo a lo largo de Francia, Alemania y la Europa oriental. Giles Constable, “The Popularity of Twelfth Century Spiritual Writers in the Late Middle Ages”, en *Religious Life and Thought* (Londres, Variorum, 1979); Jean Châtillon, “De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: Chronique littéraire et doctrinale de l’école de Saint-Victor”, *Revue du moyen âge latin*, 8 (1952): 139-162; Bernhard Bischoff, “Aus der Schule Hugos von St. Viktor”, en A. Lang, J. Lecher y M. Schmaus, eds., *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 3, Heft 1 (Münster, 1935), pp. 246-250.

pranos podría deberse a la eliminación intencionada por parte de algún nuevo clérigo.

La lectura, tal y como se define culturalmente a partir del siglo XIII, es competencia exclusiva del clero y de aquellos a quienes enseñan.⁴⁴ La lectura no tiene por qué ser lo que Hugo imaginaba: una forma de vida para los que son edificados por los lectores ejemplares, gratuitos y no funcionales, a quienes luego emulan libremente.

Sólo en la década de los veinte del siglo XII se pudo formular la utopía de Hugo. Sólo en ese momento pudo concebirse el proyecto de que la renovación de la sociedad⁴⁵ se enraizara en la aceptación universal de la llamada al *studium legendi*. El estilo de vida de los monjes, en su búsqueda de sabiduría a través de la oración, no se convirtió en el modelo de la cultura universal, más bien fue el estilo de vida de los clérigos escolásticos el que lo hizo. La *vita clericorum* se convirtió en la *forma laicorum* ideal, el modelo al que los laicos tenían

⁴⁴ Hay una fuerte asociación entre la nueva alfabetización y el celibato del clero secular a principios del siglo XII. En la tradición del derecho romano, el concubinato era una institución independiente tanto de la prostitución como del matrimonio. El derecho de la última etapa del imperio accentuó la diferencia entre el concubinato y el matrimonio, insistiendo en la elección entre la libertad de uno y la seguridad del otro. De Constantino a Teodosio, los emperadores mantuvieron esta tradición intacta. La Iglesia estaba mucho menos interesada en la forma que adoptaba esta relación que en su indisolubilidad. El concubinato clerical del primer milenio debe verse en este contexto.

Sólo durante la reforma gregoriana de fines del siglo XI los sacerdotes se enfrentaron a una elección: echar a su concubina o perder sus beneficios y su sustento. Ambas opciones interponían una nueva distancia entre el sacerdote y el creyente, y promovían la formación de comunidades de clérigos que no eran monásticas al estilo antiguo, el benedictino.

Esta mayor distancia entre los ayudantes del obispo y el laicado tuvo consecuencias tanto literarias como financieras. La Iglesia se convirtió en un *beneficium* [un beneficio], percibido como una *corporatio* [una corporación clerical], y los clérigos intentaron monopolizar un nuevo poder notarial, que se incrementó al mismo tiempo que los documentos escritos prevalecieron sobre la palabra dada.

⁴⁵ Gerhart H. Ladner, "Terms and Ideas of Renewal", en *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, R. L. Benson y Giles Constable, eds. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), pp. 1-33. Véase también Gerhart H. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Parte 1 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961).

que aspirar, y por el cual eran degradados inevitablemente a la “incultura”, para ser instruidos y controlados por los mejores.⁴⁶

LECTURA EN SILENCIO

Cuando los historiadores observan la ruptura fenomenológica que tiene lugar en la lectura del siglo XII, tienden a reducir lo ocurrido a la transición desde una relación en voz alta hacia una relación silenciosa con la página. Aunque este enfoque puede oscurecer fácilmente la cuestión principal perseguida aquí, a saber, el impacto de la técnica del alfabeto sobre la interpretación de la acción humana, el “descubrimiento” de la lectura en silencio es un buen lugar para comenzar.⁴⁷

El primer lugar en el que se enuncia formal y explícitamente la existencia de una forma específica de leer en silencio es en otra de las contribuciones de Hugo.⁴⁸ “La lectura consiste en modelar nuestras mentes según reglas y preceptos tomados de lo que está escrito.”⁴⁹ Y “la lectura es de tres tipos: la lectura del que enseña, la del que aprende, y la del que contempla el libro por sí mismo”.⁵⁰ Hugo distingue tres situaciones: la persona que escucha la voz de la página mientras lee en

⁴⁶ Herbert Grundmann, “Literatus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 40 (1958): 1-65.

⁴⁷ Una introducción enciclopédica a la investigación sobre la lectura en silencio durante la Edad Media puede encontrarse en P. Saenger, “Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society”, *Viator*, 113 (1982): 367-414.

⁴⁸ Intentos ocasionales de practicar una lectura muda, si no silenciosa, dentro de la *lectio divina* pueden encontrarse en períodos anteriores. Joseph Balogh (“Voces Paginarum”, *Philologus*, 82 [1926-1927]: 84-109 y 202-240) recoge testimonio de autores monásticos desde el siglo VII.

⁴⁹ *DT*, III, 7, p. 91. *Lectio est, cum ex his quae scripta sunt, regulis et praceptis informamur* (*DB*, p. 57).

⁵⁰ *DB*, III, 7, pp. 57-58. *Trimodum est lectionis genus: docentis, discentis, vel per se insipientis*. Taylor (*DT*, III, 7, p. 91) traduce las tres últimas palabras de un modo diferente: “y la del lector independiente”. Un pasaje paralelo puede encontrarse en *De modo dicendi et meditandi: trimodum est genus lectionis, docentis, discentis vel per se insipientis. Dicimus enim, lego librum illi et lego librum ab illo et lego librum* (*PL*, 176, 877).

Para explorar lo que Hugo hacía y pretendía hacer cuando leía, un co-

voz alta para otros; la persona para quien se lee, que lee a través de, o “bajo”, un profesor o un lector; y la persona que lee examinando el libro.⁵¹

Ciertamente, la lectura en silencio se practicaba a veces en la Antigüedad, pero se consideraba una proeza.⁵² Quintilio habla con admiración de un escriba que podía visualizar una oración entera antes de leerla en voz alta. Agustín quedó asombrado por su maestro Ambrosio, que en una ocasión leyó un libro sin mover los labios. Los escribas copiaban los libros normalmente mientras eran dictados por otra persona. Cuando estaban solos, frente al original, lo leían en alto y transcribían todo lo que podían mantener en su memoria auditiva. Los *scriptoria* de los primeros monasterios eran lugares ruidosos. Más tarde, en el siglo vii, llegó al continente una nueva técnica originada en Irlanda. Consistía en dejar espacios entre las palabras individuales. Cuando esta técnica se hizo común, los escritorios monásticos pasaron a ser silenciosos:⁵³ los copistas podían captar las palabras individuales con sus ojos como si fueran ideogramas y transferirlas a la página en la que estaban trabajando. Sin embargo, esta embrionaria capacidad de leer sólo con la vista no es aún el regreso meditativo y silencioso a las páginas que seguía a la lectura, es decir, el ejercicio con el que se relacionan la meditación y “el tercer modo de lectura”.⁵⁴

mentario de esta brevíssima obra podría ser tan fructífero como un comentario del *Didascalicon*.

Véase una interpretación de esta obra en Saenger, “Silent Reading”.

⁵¹ Véase también Juan de Salisbury, *Metalogicon*, 1, 24 (Daniel McGarry, ed. [Berkeley: University of California Press, 1955], p. 36). La palabra *lectura* es equívoca. Puede referirse tanto a la actividad de enseñar y ser enseñado como a la actividad de estudiar algo en solitario.

⁵² F. di Capua, “Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso gli antichi”, *Rendiconti dell’Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 28 (1953-1954): 59-62.

⁵³ Karl Christ, *The Handbook of Medieval Library History*, Theophil M. Otto, trad. y ed. (Metuchen, N.J., Scarecrow Press, 1984), p. 30. La versión original es: *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, vol. 3, *Geschichte der Bibliotheken*, cap. 5, “Das Mittelalter” (2^a ed.; Wiesbaden, Verlag Otto Harrassowitz, 1950-1965).

⁵⁴ La evolución de dos tipos iconográficos puede utilizarse para reconstruir la historia de la lectura en la temprana y alta Edad Media: la repre-

Para comprender esta etapa de la historia de la lectura, debemos considerar la historia de las técnicas de escritura medievales. Nuestro intento de elaborar una etología histórica de la lectura exige que seamos capaces de percibir cómo la línea divisoria que separa las actividades clasificadas como “lectura” de otras actividades clasificadas como “escritura” se transforma en el transcurso de las décadas.

Hoy en día parece obvio que ambas palabras se refieren a acciones fácilmente distinguibles, pero históricamente no es así. Un siglo más tarde, Buenaventura aún vacila al diferenciar el escriba, el compilador, el comentador y el autor. Debemos distinguir ahora cuidadosamente entre el autor como el que dicta, y su secretario como escriba.

El *scriptor* maneja la pluma y el *dictator* la guía. Únicamente en circunstancias excepcionales el autor de una página en el siglo XII tomaría el *stylus* para hacer un borrador sobre una tableta de cera. A un autor no se le ocurriría la idea de tomar la pluma o pasarlo al caro pergamo. Esta tarea correspondía a otra persona, denominada *amanuensis*, el escriba o calígrafo que le prestaba su mano al *dictator*.

Conservamos buenas descripciones de algunos autores trabajando. Orígenes dicta a un gran número de personas.⁵⁵ Su rico amigo Ambrosio de Nicomedias le proporcionaba el dinero necesario. Su elevada productividad en un breve periodo de tiempo sólo puede explicarse si tenemos en cuenta el hecho de que la estenografía romana acababa de alcanzar su punto más alto.⁵⁶ *Taquí-grafos*, personas que escribían a

sentación de los evangelistas y la del *dictator* rodeado de los escribas. Hasta el año 700, los evangelistas escriben bajo el dictado de Dios, a menudo representado por un pájaro gorjeando en sus oídos. Después aparece un nuevo tipo: el evangelista copia de un rollo que a veces un pájaro lleva en su pico. Véase E. Kirschbaum, “‘Evangelien’ and ‘Autorenbildnis’”, en *Lexikon für christliche Ikonographie*, vol. 1, cols. 301-302, y vol. 2, cols. 696-698 (Friburgo, Herder, 1968).

⁵⁵ Para una descripción detallada del método de trabajo de Orígenes, véase Joseph de Ghellinck, *Patristique et moyen âge: études d'histoire littéraire et doctrinale*, 2 vols. (París, Desclée de Brouwer, 1947). Véase también Theodore C. Skeat, *The Use of Dictation in Ancient Book Production*, Proceedings of the British Academy 42 (Londres, 1956), pp. 179-208.

⁵⁶ A. Mentz, “Die tironischen Noten. Eine Geschichte der römischen Kurzschrift”, *Archiv für Urkundenforschung*, 17 (1942): 222-235.

gran velocidad, se turnaban a intervalos fijos. Después de haber completado algunas tablas de cera en taquigrafía, las dictaban a un intermediario, que las pasaba a escritura normal. A partir de este borrador, un pequeño ejército de mujeres, las *calígrafas*, pasaban a pluma el original del que se harían las copias para el lector. Ambrosio contaba con un personal similar. Sin embargo, sabemos que Ambrosio era una excepción a la regla. A veces se le veía leyendo sin que se le oyera ni siquiera un murmullo, y él mismo nos cuenta que, algunas noches, a la luz de una vela, escribía una carta a algún amigo. Al modo de Marco Aurelio, escribe: “*hic lucubratiunculam dedi*” [aquí te envío un pequeño cabo de vela!].

Entre los autores del siglo XII, hay uno de cuyos hábitos estamos particularmente bien informados: Bernardo, el abad que logró convencer a toda una comunidad de monjes para que se ocuparan de su sala de escritura, el *scriptorium*.⁵⁷ Conocemos los nombres de cinco de sus secretarios, lo que nos permite reconstruir la clasificación de las tareas tal y como estaban divididas entre sus asistentes.⁵⁸ Bernardo habla (*loquitur*) o dice (*dicit*) algo. Estas expresiones (*dicta*) son anotadas por otra mano (*a-manu-ensis*, “el hombre-mano”). Este escriba las dibuja con su *stylus*, un instrumento afilado de madera o asta, con el que va marcando las letras sobre una tabla encerada. Lo que hace le recuerda al espectador el trabajo de arar (*exarare*). A este escriba de primer estadio se le llama a menudo labrador, y las líneas se perciben como los surcos de los que florecerá la semilla de las palabras.⁵⁹ La metáfora que compara al *dictator* con el sembrador y al

⁵⁷ Sobre el trabajo en el *scriptorium* del siglo XII, véanse J. Vezin, “L’Organisation matérielle du travail dans les scriptoria du haut moyen âge”, en *Sous la Règle de saint Benoît* (Génova, 1982), pp. 427-431; J. Vezin, “La Fabrication du manuscrit”, en H. J. Martin y R. Chatier, eds., *Histoire de l'édition française* (París, Promodis, 1982), pp. 25-48; J. Vezin, *Les 'scriptoria' d'Angers au 11^e siècle* (París, H. Champian, 1974).

⁵⁸ Jean Leclercq (“Saint Bernard et ses secrétaires”, *Revue bénédictine*, 61 (1951): 208-229, intentó esta reconstrucción.

⁵⁹ Pedro el Venerable (muerto en 1156), *Libri epistolarum*, libro I, epístola 20; *PL*, 189, 97D: Los monjes no pueden trabajar en los campos, “pero (lo que es más útil) su pluma en la mano se convierte en un arado para cultivar campos de divinas letras en la página”, *sed (quod est utilius) pro aratro*

escriba con el arador se atribuye a Isidoro de Sevilla y era muy conocida en la época de Hugo.

De hecho, la imagen del arador representa estupendamente la tarea impuesta al amanuense medieval si se compara con su análogo de la Antigüedad. La técnica de la taquigrafía se perdió en el intervalo. Cicerón y Orígenes hablaban a la velocidad que querían; sus secretarios podían seguirlos palabra por palabra. Bernardo tenía que dejar de hablar (*dicere*) para utilizar un modo diferente de dicción deliberada (*dictare*) si quería que sus oraciones se recogieran *verbatim*.⁶⁰ En su época no sólo se habían perdido los signos romanos para la taquigrafía; los monjes de Claraval tampoco conocían la escritura cursiva. A veces un *dictator* tenía que repetir una palabra varias veces hasta que sus novicios la tomaban bien. Sin embargo, muchos textos de autores medievales no se dictaban con tanto cuidado, y no reproducen las palabras de sus autores en el sentido moderno.

La *scriptura* (escritura) o la *littera* (la línea literal) se originan cuando, en ausencia del *dictator*, la toscas letras de las tablas se pasan cuidadosamente a pluma en un pergamino. En el caso de Bernardo, tenemos dos copias en limpio, preparadas a partir del mismo dictado, que dieron como resultado dos textos distintos. Podemos suponer que fueron tomadas y elaboradas por dos monjes diferentes. Indudablemente, Bernardo sigue a veces el ejemplo de Cicerón y pide que sus escritos le sean releídos para ver cómo suenan, quizás para mejorar algún punto, para introducir una *correctio*. Pero lo normal es que sus dictados se pongan en circulación sin que él los revise.⁶¹ El hábito de firmar los textos (a no ser que se tratara de un documento legal) aún no se había establecido.⁶²

convertatur manus ad pennam, pro exarandis agris divinis litteris paginae exarentur]. Citado en L. Gougaud, "Muta praedicatio", *Revue bénédictine*, 42 (1930): 171.

⁶⁰ Para la transformación etimológica de *dicere* (decir), pasando por *dictare* (decir con énfasis), hasta *componer*, véase A. Ernout, "Dictare, dicter, allem dichten", *Revue des études latines*, 29 (1951): 155-161.

⁶¹ Pascale Bourgoin, "L'Édition des manuscrits", en H. J. Martin y R. Charlier, eds., *L'Histoire de l'édition française* (París, Promodis, 1982), pp. 48-75.

⁶² W. Schlögl, *Die Unterfertigung deutscher Könige von der Karolingerzeit*

Incluso en las escasas ocasiones en que Bernardo se ocupaba de la *correctio* de un dictado, ésta no se parece en absoluto a la corrección de pruebas que nosotros conocemos. En la corrección de pruebas se corrige una copia ideal que luego se imprimirá produciendo muchas copias exactamente iguales. Bernardo daba por sentado que su dictado cambiaría cada vez que se copiara. Además, la lectura de pruebas presupone qué una persona lee en voz alta mientras otra examina el borrador en silencio, una especialidad que ni se practicaba ni se exigía en aquella época. Sabemos que cuando Bernardo hablaba, contaba o dictaba un pasaje, su amanuense escuchaba y murmuraba. Cogía lo que Bernardo dictaba y, según la concepción de su tiempo, luego lo dictaba murmurando a su propia mano: la boca del escriba guiaba la mano que sostenía el *stylus*.⁶³ Escribir (del mismo modo que leer) seguía siendo una actividad de bisbiseo. Por esto, cuando se castigaba a un monje en su celda con la orden de guardar silencio estricto, también se le prohibía escribir; no podría guiar su pluma sin romper el silencio que el abad le había impuesto.

LA “DICTATIO” ESCOLÁSTICA

Hugo hablaba a sus alumnos. Un siglo más tarde, Tomás de Aquino les explicaba. Cuando Hugo hablaba delante de cualquier libro abierto, la página era de pergamino y él hacía comentarios sobre sus líneas. Tomás iba a clase con sus propias notas para la lección. A diferencia de Hugo, Tomás escribía en estilo cursivo apropiado para anotar palabras clave, y lo hacía en papel liso y barato, que no tenía que sujetarse como el cuero rebelde. Los novicios de Hugo leían sus

bis zum Interregnum durch Kreuz und Unterschrift. Beiträge zur Geschichte und zur Technik der Unterfertigung in Mittelalter, Münchener Historische Studien, Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften 16 (Kallmünz, Michael Lassleben, 1978).

⁶³ P. Rassow, “Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux”, *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, 34 (1913): 63-103 y 243-293.

palabras o expresiones (*loquela, dicta*), pero los estudiantes universitarios seguían la composición (*compositio*) de Tomás.

Hacia finales del siglo XIII, los estudiantes ya se habían acostumbrado a copiar a sus profesores al dictado.⁶⁴ Las palabras pronunciadas por el profesor eran captadas por el alumno al mismo tiempo que leía para sí mismo el dictado que acababa de tomar. Los alumnos de principios del siglo XII aparecen en las miniaturas escuchando a sus maestros. Los de finales del siglo XIV, o bien copiaban al dictado, o se sentaban frente a un esquema de la lección del maestro que les había proporcionado un copista público antes de la clase. El argumento escolástico se había vuelto tan articulado y complejo que sólo se podía seguir con el apoyo de una ayuda visual.

En el siglo XIV surgen disputas entre los profesores de la Sorbona acerca de la mejor forma de impartir una clase.⁶⁵ Existía cierto descontento entre los estudiantes, compartido por algunos miembros del cuerpo docente, debido a que numerosos profesores utilizaban a sus alumnos como copistas a quienes dictaban libros escritos por otros, con la intención de vender el producto resultante de sus clases.

Esta forma de explotación era, ciertamente, un extremo. Pero sabemos por las disputas que, hacia finales del siglo XIV, la mayor parte de la enseñanza universitaria consistía en dictar y tomar notas. Lo que el profesor hacía se llamaba *nominare* (deletrear) o *pronunciare ad pennam* (articular para la pluma). También se denominaba *legere ad calamum*: leer para la caña con la que el alumno escribía en la página. Los alumnos llegaron a concebirse como lectores.⁶⁶ Por los textos de los profesores preocupados sabemos que era normal que el conferenciante tuviera que repetir muchas veces la mis-

⁶⁴ En universidades españolas aún es común que algún alumno me pregunte: "Maestro, ¿dónde dicta?".

⁶⁵ El senado de la Sorbona pedía repetidamente a los profesores que limitaran el dictado a resúmenes. Sin embargo, debido a la frecuencia con que estas ordenanzas se tenían que repetir, aparentemente no se cumplían demasiado.

⁶⁶ Istvan Hajnal, *L'Enseignement de l'écriture aux universités médiévales* (Budapest, 1954). Véase también B. Michael, *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters* (tesis de doctorado, Berlín, 1985), pp. 239 y ss.

ma frase hasta que estuviera seguro de que todos los alumnos la habían captado bien. El oyente de la Antigüedad y la multitud de los novicios de Hugo se habían convertido en un ejército de escribas que sólo comprendían el argumento del profesor si miraban el texto.

En tiempos de Hugo, *philosophari* aún significaba “llevar la vida de un monje” (*monachum agere*). En el siglo XIII, la identificación de *lectio*, *philosophari* y *conversio morum* ya se limitaba a unos pocos claustros y el *incipit* de Hugo había dejado de entenderse.⁶⁷

⁶⁷ Jean Leclercq, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, *Studia Anselmiana* Fasciculum 48 (Roma, St. Anselmo, 1961); véanse pp. 39-79. Du Cange, *Glossarium media et infimae latinitatis*, vol. 6, pp. 237 y 305.

VI. DEL REGISTRO DEL HABLA AL REGISTRO DEL PENSAMIENTO

EL ALFABETO COMO TECNOLOGÍA

El *Didascalicon* de Hugo es, entre otras cosas, testigo crucial de un momento crítico en la historia de esta tecnología que ha modelado la realidad occidental de un modo muy profundo. La tecnología a la que me refiero es, por supuesto, el alfabeto.¹ El siglo XII heredó veintitántas letras romanas.² La secuencia básica de estas letras se remonta a través de los etruscos y los griegos del siglo VII hasta los fenicios, y de allí, a alguna tribu semítica nórdica de Palestina. La Edad Media heredó además un conjunto de instrumentos para escribir: las tablas de cera, el pergamino, el estilo, la caña, la pluma y el pincel.³ De la última etapa del imperio, la Edad Media heredó el libro: las técnicas de cortar un rollo en hojas, de pegar esas hojas juntas y atarlas entre dos cubiertas formando un libro.

¹ Puede encontrarse una introducción y una historia del estudio del alfabeto como tecnología en Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologization of the Word* (Londres, Methuen, 1982). Véase también la bibliografía anotada en Ivan Illich y Barry Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind* (San Francisco, North Point Press, 1988).

² “Las únicas adiciones de la Edad Media que han permanecido fueron los signos ‘u’, ‘w’ y ‘j’; realmente, no eran adiciones, sino diferenciaciones de letras ya existentes: la ‘u’ (que distinguía el sonido vocálico U del consonántico V) y la consonante W eran simples diferenciaciones de ‘v’, en tanto que ‘j’, la consonántica ‘i’, es sólo una leve alteración” (David Diringer, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, vol. 1, 3^a ed. [Nueva York, Funk and Wagnalls, 1968; edición original de 1848]).

³ El estilo se utilizaba para marcar las letras en la cera. El pincel de escribir estaba hecho con una caña, cortada hasta un punto y deshilachada para que absorbiera la tinta mejor que con un corte limpio y un borde afilado. A partir del siglo VI d.C. se utilizaron plumas de ave. A veces era una pluma (en latín, *penna*) con una punta deshilachada que se rellenaba, o se “acolchaba”, con material absorbente.



DEL REGISTRO DE LA PALABRA

Estos elementos técnicos no variaron sustancialmente durante el siglo XII. Pero, a mediados de siglo, se integraron en un conjunto de técnicas, convenciones y materiales nuevos. Algunas de estas innovaciones eran redescubrimientos de habilidades que ya se conocían en la Antigüedad, por ejemplo, la escritura cursiva.⁴ Otras técnicas se importaron: la técnica de fabricar un nuevo plástico, el papel, se importó de China a través de Toledo. Otras técnicas más sutiles fueron auténticas invenciones hechas en los *scriptoria* occidentales: la ordenación alfabética de las palabras clave, los índices temáticos, y una manera de planificar la página apropiada para su examen en silencio. Por último, la época de las grandes catedrales góticas fue también la época en la que se construyó el libro realmente portátil. Como resultado, las dos docenas de letras heredadas y su secuencia en el abecedario se convirtieron en parte de una tecnología cualitativamente nueva, y en la base de un conjunto de modelos de comportamiento individual y social sin precedentes.⁵

Me gustaría descubrir cómo esas tecnologías antiguas y modernas se integraron poco después de 1128 (el año en el que las primeras copias del manuscrito de Hugo comenzaron a circular), para observar de qué modos esta integración originó una forma de lectura distinta de la practicada un si-

⁴ La transición desde un texto en el que las letras, *minúsculas* si son pequeñas y *mayúsculas* si son grandes, están cuidadosamente colocadas unas al lado de otras, a otro en el que todas las letras de una palabra o una expresión fluyen del instrumento del escritor como un único trazo, es un cambio técnica y simbólicamente importante que tiene lugar entre finales del siglo XII y principios del XIII. En esta transición se reflejan varios factores: el creciente uso que el autor hace de la pluma (en lugar del dictado), un nuevo *status* del segmento alfabetizado de la población y un nuevo conjunto de instrumentos (sobre todo la introducción del papel). Sobre esto, consultese O. Hörm, *Schriftform und Schreibwerkzeug. Die Handhabung der Schreibwerkzeuge und ihr formbildender Einfluß auf die Antiqua bis zum Einsetzen der Gotik* (Viena, 1918).

⁵ Michael Rouche, "Des origines à la Renaissance", en L.-H. Pariás, ed., *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, vol. 1 (París, Nouvelle Librairie de France, 1983). Los cuatro primeros volúmenes, cuidadosamente editados e ilustrados, se ocupan de las sucesivas etapas de la cultura escrita en Francia. Sus contribuidores examinan las técnicas de escritura y lectura, así como su relevancia para la lectura.

glo antes y un siglo después. Mi lectura del *Didascalicon* parte de mi interés general en la interacción simbólica entre “tecnología y cultura”, más concretamente, entre tradición y propósito, materiales, instrumentos y reglas formales para su uso.⁶

Me gustaría entender lo que Hugo hacía cuando leía un libro de su tiempo, qué hábitos y significados fueron conformados por la interacción entre la habilidad social de la lectura y la técnica de registro llamada “libro” o *litterae* en aquella época. Me gustaría interpretar lo que Hugo intentaba hacer cuando leía, comprender qué significado daba al uso de la tecnología del alfabeto y los hábitos de lectura dentro del contexto de la vida de un canónigo regular. Me gustaría entender los efectos simbólicos de una tecnología específica de esta época sobre los hábitos de un tiempo histórico particular.⁷

DEL TRAZO DE LA EXPRESIÓN AL REFLEJO DEL CONCEPTO

Antes de la generación de Hugo, el libro es un registro del discurso o el dictado del autor. Después de Hugo, se convierte cada vez más en un repertorio del pensamiento del autor, una pantalla sobre la que se proyectan las intenciones aún no formuladas.

⁶ Sería tentador hablar en este punto de una transformación de los medios de difusión y de la comunicación en el siglo xii; hablar de un recién creado *hardware*, como el papel, la vitela o las plumas con la punta de fieltro, y de un nuevo *software*, como las notas a pie de página, el subrayado, los índices, los cambios en el tipo de letra... Sin embargo, evito con cuidado utilizar conceptos recientemente acuñados para explicar acontecimientos que pertenecen al pasado lejano. Este comentario del *Didascalicon* debería proporcionar la necesaria distancia respecto a los conceptos del siglo xx, y subrayar las razones por las cuales su aplicación a los *scriptoria* medievales hacia el año 1150 velaría, más de lo que revelaría, el significado histórico de los acontecimientos para la gente que los experimentó.

⁷ Ludolf Kuchenbuch, *Schriftlichkeitsgeschichte als methodischer Zugang: das Prümer Urbar 893-1983, Einführung in die Ältere Geschichte, Kurseinheit 2* (Hagen, Fernuniversität, 1987).

Cuando era joven, Hugo se inició en la lectura monástica. Lo que hacía fundamentalmente era “escuchar” al libro. Escuchaba cuando leía para sí mismo, cuando recitaba los responsorios en el coro, cuando asistía a la lectura en la sala capitular. Hugo escribió un tratado sobre el arte de la lectura para gente que escucharía el sonido de las líneas. Pero compuso su libro al final de una época, y los que realmente utilizaron el *Didascalicon* durante los cuatro siglos siguientes ya no leían con la lengua y el oído. Fueron preparados con nuevos métodos: las figuras que aparecen en las páginas ya no son tanto para ellos detonantes de patrones sonoros, sino símbolos visuales de conceptos. Fueron alfabetizados más a la manera “escolástica” que a la manera “monástica”. Ya no se acercaban al libro como a un viñedo, un jardín o el paisaje de una arriesgada peregrinación. El libro connotaba más bien para ellos el tesoro, la mina, el almacén: el texo escrutable.

En la generación de Hugo el libro es como un corredor en el que el *incipit* es la entrada principal. Si alguien lo hojea esperando encontrar determinado pasaje, tiene tantas probabilidades de encontrarlo como si abriera el libro al azar. Después de Hugo, sin embargo, se puede penetrar en el libro por donde se desee con bastantes probabilidades de encontrar lo que uno busca. Aún es un manuscrito, no un libro impreso, pero técnicamente es ya un objeto sustancialmente distinto. El flujo de la narración se ha cortado en párrafos, cuya suma total constituye ahora el nuevo libro.

Lo que esto significó puede ilustrarse con una experiencia que nos es familiar a todos hoy en día. Hasta finales de los años setenta, las grabaciones musicales podían volver a escucharse, pero no había ninguna forma fácil y segura de acceder a un pasaje específico. A finales de los ochenta, los contadores que señalan el tiempo transcurrido, y también los índices numéricos para identificar movimientos, escenas de óperas, etc., ya se habían convertido en característica estándar de los equipos de música, permitiendo el acceso directo. De un modo similar, el libro había sido para el lector monástico un discurso que se podía seguir, pero que no se podía hojear fácilmente desde cualquier punto que uno esco-

giera. Únicamente después de Hugo, el acceso fácil a un lugar específico se convirtió en procedimiento habitual.⁸

Antes de Hugo, los libros antiguos crecían por mera acumulación. Durante la vida de Hugo comienza a editarse; los decretos legales se clasifican y conservan, todos los comentarios conocidos sobre la Biblia de los Padres de la Iglesia se reúnen versículo tras versículo, Abelardo recoge opiniones contrastadas sobre una misma cuestión teológica... La tradición se desmonta y se compila según el antojo de los nuevos editores. Pero Hugo no es uno de ellos.

Después de la muerte de Hugo, los estudiantes comienzan a utilizar estas compilaciones. Aparece un nuevo tipo de lector que en pocos años de estudio desea familiarizarse de un nuevo modo con un número de autores mayor que el que un monje meditante podría haber examinado con detenimiento en toda su vida. Estas nuevas demandas son al mismo tiempo estimuladas y cubiertas con los nuevos instrumentos de consulta. Su existencia y su utilización son completamente nuevos. Y una vez que tales instrumentos se inventan, permanecen sin cambios sustanciales hasta los programas de edición de textos en los años ochenta. Sólo entonces comienza a producirse una mutación de profundidad comparable.

Estos pasos del registro del discurso al registro del pensamiento, del registro de la sabiduría al registro del conocimiento, de la transmisión de autoridades heredadas del pasado al almacenamiento de “conocimiento” propiamente dicho, preparado para ser utilizado de inmediato, pueden, por supuesto, entenderse como el reflejo de una nueva mentalidad y una nueva economía que aparecen en el siglo XII. Las transformaciones en las técnicas del alfabeto pueden verse como la respuesta de la comunidad clerical a las demandas de príncipes, juristas y mercaderes. Sin embargo, me gustaría examinar esta interacción entre la sociedad y la página desde la perspectiva concreta del impacto de la tecnología de

⁸ Edwin A. Quain, “The Medieval Accessus ad Auctores”, *Traditio*, 3 (1945): 215-264. Véase también Nigel F. Palmer, “Kapitel und Buch: zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher”, *Frühmittelalterliche Studien*, 23 (1989): 43-88.

registro. ¿De qué modo el uso de nuevas técnicas promovió nuevas formas de concebir la realidad?

En los cien años que siguieron a la muerte de Hugo, el número estimado de informes escritos y documentos legales en Inglaterra se multiplicó por un factor de entre 50 y 100.⁹ Esta tecnologización alfabética de la palabra tuvo importantes consecuencias tanto en el nivel práctico como en el simbólico.¹⁰ La realidad descrita se convirtió en legalmente más poderosa que la palabra del testigo; en los tribunales, los documentos tenían la última palabra. En mi interpretación del *Didascalicon*, he explorado cómo estos cambios afectaron los axiomas a través de los cuales surge la realidad social, cómo afectaron la mentalidad de las generaciones posteriores.

DEL COMENTARIO ACERCA DE UNA HISTORIA A LA HISTORIA SOBRE UN TEMA

Cuando Hugo era joven, los libros cultos eran o las “escrituras” venerables (la Biblia, los Padres de la Iglesia, los filósofos) o comentarios sobre ellas. El maestro dejaba que el texto de una escritura determinara la secuencia de su propia exposición. *Ordo glossarum sequitur ordinem narrationis* [El orden de las glosas sigue el orden de la narración]. A veces la *glossa* se incorporaba visualmente a la *narratio* que comentaba; pero las glosas también se escribían en los márgenes o entre líneas. Esta forma de glosar es una consecuencia visual del proceso mental de la lectura monástica. Por ejemplo, una

⁹ M. T. Clanchy (*From Memory to Written Record, England 1066-1307* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979]) revisa todo lo que se conoce sobre el uso creciente del registro escrito, y el modo en que éste incrementó, reflejó e intensificó la percepción de la relación entre los individuos y la sociedad. Clanchy subraya el efecto de los documentos escritos sobre la vida diaria, obviando a propósito los desarrollos paralelos en literatura, ciencia y filosofía. Véase también Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Nueva York, Oxford University Press, 1978), una historia social de la competencia en la escritura y del poder que confiere desde 1050 hasta alrededor de 1300.

¹⁰ Ivan Illich, *Schule ins Museum: Phaidros und die Folgen*, introd. de Ruth Kriss-Rettenbeck y Ludolf Kuchenbuch (Bad Heilbrunn, Klinkhardt, 1984), esp. pp. 53-64.

auctoritas dice que “todas las formas de ciencia están al servicio de las Sagradas Escrituras”. Nada de lo que pasaba por la mente del lector era juzgado como inapropiado para comentar un texto tal. Los textos se originaban a partir de notas añadidas a textos más antiguos, que eran lentamente absorbidos por aquéllos.

Durante el primer cuarto del siglo XII aparece un nuevo tipo de orden en la página manuscrita.¹¹ La glosa entre líneas se hace menos frecuente. Deliberadamente, la glosa y el texto cambian los términos de su unión. En este nuevo orden, cada uno cumple su misión: la glosa se subordina al texto principal dominante y se escribe en letras más pequeñas. La forma que adopta la unión de estos desiguales cónyuges delata una cuidadosa planificación. El mismo autor es consciente de que la composición es parte de un todo visual que ayuda a determinar la comprensión del lector.

Hacia el año 1215, Pedro Lombardo¹² supervisa personalmente al calígrafo que copia los dictados tomados por su secretario. El libro en el que trabajan juntos es un comentario versículo por versículo de los salmos. Antes de escribir cada página, el calígrafo tenía que calcular la proporción del versículo y del comentario correspondiente que encajaría en esa página.

En esta distribución se expresa un nuevo sentido estético. El diseño textual de la página del libro arraigó con tanta fuerza en la imaginación, que Gutenberg y sus pupilos hicieron todo lo que pudieron para que su esencia sobreviviera en la época de la imprenta. Esto no significa que los prime-

¹¹ Nikolaus M. Haering (“Commentary and Hermeneutics”, en R. L. Benson y Giles Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* [Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982], pp. 173-200) resume el estado de nuestro conocimiento sobre el uso de la glosa hacia finales del siglo XII. Gerhard Powitz (“Textus cum commento in codices manuscripti”, *Zeitschrift für Handschriftenkunde*, 5, 3 (1979): 80-89) se ocupa de la transformación en la composición de la página.

¹² Jean Châtillon, “Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor”, en *La scuola nell’Occidente Latino nell’alto medio evo*, 2 vols., Settimana di Studio 19 (Spoleto, Centro Italiano per i studi sull’Alto Medio Evo, 1972), pp. 795-839. Por recomendación de san Bernardo, Pedro había ido a San Víctor en 1139 para seguir los comentarios de Hugo sobre las Sagradas Escrituras.

ros manuscritos no fueran, con bastante frecuencia, maravillosas y armónicas interacciones espaciales entre líneas, glosas y miniaturas con enredaderas. Pero esta nueva belleza abstracta, obtenida fundamentalmente gracias a la composición del texto, es el resultado de una forma de utilizar el tamaño de letra que se basa en el cálculo y es característica de mediados del siglo XII. Refleja el nuevo placer de proyectar patrones de “conocimiento” mentalmente organizados y cuantificados sobre el espacio vacío de la página.

En los comentarios de Lombardo, las palabras clave están subrayadas con líneas rojas brillantes hechas a base de mercurio. No deja que sea el lector quien reconozca las citas, sino que introduce primitivas comillas para indicar dónde empiezan y terminan. También ofrece en el margen las referencias a la fuente de la cita.

Estos mecanismos de ordenación permiten a Lombardo conseguir que un texto de Aristóteles se subordine a la imagen mental que él tiene de su estructura. Pero es un hombre de su tiempo y no se atreve a manipular del mismo modo las Sagradas Escrituras.¹³ Sus comentarios las siguen línea a línea. Contrastando gráficamente, sus *Sententiae* sobre Aristóteles no son una colección de comentarios, notas y reflexiones que sigan el texto verso a verso. El comentario de Pedro evoluciona visualmente al mismo tiempo que la propia línea de su pensamiento se alimenta con frecuentes referencias a la obra de Aristóteles. La glosa tiene aquí el propósito de sacar a la luz el *ordo* que Pedro ha leído en un texto. El libro culto ya no es una secuencia de comentarios ensartados como cuentas en el hilo de la narración de otra persona. El autor se encarga ahora de proporcionar la *ordinatio*. Él mismo escoge un tema y se ocupa de sus partes según la secuencia dictada por el orden que *él mismo* determina. La página visible ya no es el registro del discurso, sino la representación visual de un argumento que se desarrolla paralelamente al pensamiento.¹⁴

¹³ El libro de P. C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge* (París, 1946), es aún una genial introducción a la historia de la exégesis.

¹⁴ W. Goetz, “Die Enzyklopädie des 13. Jahrhunderts”, *Zeitschrift für*

“ORDINATIO”: PATRONES VISIBLES

Los patrones creados por esta nueva técnica gráfica realzan el naciente lenguaje escrito. A principios del siglo XIII, una breve secuencia de glosas recoge, al inicio de cada capítulo, el argumento que se desarrollará. Estos argumentos se colocan en una secuencia numérica, *prima causa, secunda... quinta*. Cuestiones retóricas estándar, a modo de puntuación, preceden a la conclusión de cada argumento. Estas cuestiones están “marcadas” con una fórmula que suele comenzar con *obicitur*, que significa “alguien podría objetar”. Una *uctoritas*, una cita o un “hombre de paja”, expresa dudas acerca del *argumentum* que el autor acaba de exponer y le da la oportunidad de aclarar su punto de vista con una *responso*, su respuesta. Estos signos están señalados en la página con colores especiales. El lector reconoce inmediatamente dónde el autor ha dado la palabra al oponente o *adversarius*. Mediante estas marcas visuales, la tarea de percibir la *ordinatio* del autor se traslada del oído al ojo, y del ritmo del sonido a un nuevo espacio artificial. El modo en que la *ordinatio* depende de esta arquitectura visual hace que cada vez sea más necesario tener el libro ante los ojos cuando se lee.¹⁵

die deutsche Rechtsgeschichte, 2 (1936): 227-250. Las nuevas enciclopedias aparecen hacia 1225 (la de Bartholomaeus Anglicus), seguidas en el 1240 por *De rerum natura* de Thomas Chantimpré y Vicente de Beauvais, que compendian 2 000 libros de 450 autores.

¹⁵ Malcom B. Parkes, “The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book”, en Jonathan James Graham Alexander y M. T. Gibson, eds., *Medieval Learning and Literature. Essays Presented to Richard William Hunt* (Oxford, Clarendon, 1976), pp. 115-141. “Los especialistas del siglo XIII prestaban mucha atención al desarrollo de buenas herramientas de trabajo basadas en principios científicos. El empeño en conseguir que el material heredado estuviera disponible de forma más condensada y conveniente los llevó a reconocer lo deseable de imponer una nueva *ordinatio* sobre el material para conseguir este propósito. En el siglo XIII esto originó el desarrollo de la noción de *compilatio* como una forma de escribir y como un medio para permitir un acceso más fácil al material. La compilación no era nueva (está implícita en el trabajo de Graciano y Pedro Lombardo); lo novedoso fue la cantidad de reflexión y de trabajo que se invirtieron en ella, y el refinamiento que esta reflexión y trabajo

“STATIM INVENIRI”: ACCESO INSTANTÁNEO

Más allá de su interés por la composición, Lombardo es también consciente del nuevo marco temporal al cual se ha trasladado el acto de la lectura. Quiere aligerar la carga del estudiante y acelerar la lectura. Quiere disminuir la necesidad de hojear excesivamente las páginas, e insiste en que los títulos de los capítulos le permitan al lector encontrar inmediatamente lo que está buscando. Organiza sus *Sententiae* de tal manera que “no sea necesario que el que busca pase las páginas de demasiados volúmenes, sino que pueda encon-

prodajaran. La transmisión de estos refinamientos a la página originó un mayor refinamiento en la presentación del texto” (p. 127).

Vicente de Beauvais elevó la *compilatio* a una forma literaria: “al desarrollar su esquema siguió, con humildad encomiable, el ejemplo del Todo-poderoso [...] ut iuxta ordinem sacrae scripturae, primo de creatore, postea de creaturis, postea quoque de lapsu et reparatione hominis, deinde vero de rebus gestis iuxta seriem temporum suorum, et tandem etiam de iis quae in fine temporum futura sunt, ordinate disserem’ [Para disertar por orden, según el orden de las Sagradas Escrituras, primero sobre el Creador, luego sobre las criaturas, luego también sobre la caída y la redención del hombre, después sobre los hechos según la serie de los tiempos, y finalmente, también de lo que va a suceder al final de los tiempos.] En el *Speculum naturale*, siguió el orden cronológico de los seis días de la creación que aparece en el Génesis. En el extremo más bajo de la *ordinatio*, su procedimiento está influido por el *modus definitivus* de su propia época. Dado que, según Alejandro de Hales [...] *apprehensio veritatis secundum humanam rationem explicatur per divisiones, definitiones, et ratiocinationes*’ [el conocimiento de la verdad según la razón humana se desarrolla por medio de divisiones, definiciones y razonamientos], Vicente alcanza la subordinación de este material diseccionando sus *auctoritates* y reorganizando los diversos materiales en capítulos separados e independientes. En el *Speculum naturale*, el tercero, cuarto y quinto días de la creación le dan la oportunidad de revisar todo lo que se creía sobre minerales, vegetales y animales. Dividiendo su obra en libros y capítulos puede incluir nada menos que 171 capítulos sobre hierbas, 134 capítulos sobre semillas y granos, 161 capítulos sobre pájaros y 46 capítulos sobre peces. En el *Speculum historiale*, utilizando el mismo proceso de reorganización en unidades discretas, incluye material como la relación de los dioses antiguos y las ‘biografías de los principales autores’ de la Antigüedad acompañadas de extractos de sus obras, todos subordinados dentro del marco de la historia universal. El *Speculum maius* está dividido en 80 libros y 9.885 capítulos. Es el ejemplo clásico del principio de *compilatio* que surge en el siglo XIII, ‘dividir y subordinar’” (p. 128).

trar con rapidez y sin esfuerzo lo que anda buscando".¹⁶ Hugo insiste en la paciencia¹⁷ y en saborear pausadamente¹⁸ lo que podemos encontrar en la página.¹⁹ Pedro, sin embargo, quiere dar a sus alumnos toda la ayuda que pueda para que localicen fácil y rápidamente lo que quieren leer en el libro.²⁰

La lectura escolástica que inventa la generación de Pedro contrasta claramente con el enfoque monástico de Bernardo de Claraval, quien insiste en que sus monjes se dediquen al arduo trabajo necesario para "descubrir con gran esfuerzo las ocultas delicias de las Escrituras", y les advierte que "no

¹⁶ Pedro Lombardo compiló sus *Sentencias*: *ut non sit necesse quaerenti, librorum numerositatem evolvere, cui brevitas, quod queritur, offert sine labore [...] ut autem, quod quaeritur, facilius occurat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguntur, praemisimus* (*PL*, 192, 522).

¹⁷ *DB*, V, 2, p. 96: *Sic et mel in favo gratius, et quidquid maiori exercitio quaeritur, maiori etiam desiderio invenitur* [Así, también la miel es más agradable en el panal, y lo que se busca con más esfuerzo, también se encuentra con mayor deseo] (*DT*, p. 121). *DB*, IV, 1, p. 70: *Contra, divina eloquia aptissime favo comparantur, quae et propter simplicitatem sermonis arida apparent, et intus dulcedine plena sunt* [Por otra parte, las palabras divinas se comparan muy convenientemente con un panal, ya que aunque parecen áridas debido a la simplicidad de su lenguaje, están llenas de dulzura en su interior.] (*DT*, p. 102).

¹⁸ *Sapientia* evoca para el hablante del latín *sapere*, "gustar". La búsqueda de la sabiduría implica aspirar a algo con un gusto último y excepcional: *hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt ut divina similitudo in nobis reparetur, quae nobis forma est, Deo natura, cui quanto magis conformamur, tanto magis sapimus* (*DB*, II, 1, p. 23). [Por tanto, todas las artes persiguen esto, ponen su esfuerzo en esto, a saber, que se restaure en nosotros la semejanza con Dios, que para nosotros es forma, naturaleza para Dios, al cual cuanto más nos conformamos, tanto más gusto tenemos.] Sin embargo, la expresión "de buen gusto" a la que estamos acostumbrados, no aparece hasta la última década del siglo xv, en España, probablemente acuñada por la reina Isabel.

¹⁹ *DB*, III, 13, pp. 62-63: *Considera potius quid vires tuae ferre valeant. Aptissime incedit, qui incedit ordinate. Quidam, dum magnum saltum facere volunt, praecepitum incident. Noli ergo nimis festinare. Hoc modo cito ad sapientiam pertinges.* [Considera más bien qué es lo que tus fuerzas son capaces de soportar. El que más adecuadamente avanza es el que avanza ordenadamente. Algunos, cuando quieren dar un gran salto, caen al abismo. Así pues, no te des demasiada prisa. De este modo alcanzarás antes la sabiduría.]

²⁰ R. H. Rouse y M. A. Rouse, "Statim inveniri. Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page", en R. L. Benson y Giles Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982), pp. 201-225.

se cansen ante las previsibles dificultades que encontrarán en esta búsqueda".²¹

CLASIFICACIÓN ALFABÉTICA

Como ya se ha mencionado, las grandes compilaciones del siglo XII aún no son herramientas de consulta en el sentido moderno.²² Por ejemplo, la *Glossa ordinaria*²³ es una colección de comentarios que la Iglesia hace sobre toda la Biblia latina, en la que colaboraron varios monasterios durante tres o cuatro generaciones.²⁴ Las secciones más largas están bordeando el texto bíblico, y los comentarios cortos se introducen entre líneas. Pero la única cohesión existente entre estas abundantes compilaciones, en parte solapadas, es el texto del libro sagrado. A los *glossatores* simplemente no se les ocurre ninguna otra forma más obvia de editar, antologizar y ordenar el material que colocar los pasajes como comentarios de la Biblia. Dado que todas las cosas de las que se puede escribir derivan su significado de su referencia a un hecho narrado en la Biblia, el modo más lógico de buscar una opinión de Crisóstomo no es por el "tema", sino desde dentro de ese libro. Sin embargo, las técnicas de "escudriñar" las Escrituras no se vuelven comunes hasta finales del siglo XII.²⁵

Quizá los recursos de búsqueda más revolucionarios sean

²¹ Citado en Parkes, "The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Com-pilatio*". Véase también E. Mangenot, "Concordances", en F. G. Vigroux y Louis Pirot, *Dictionnaire de la Bible* (París, Letouzey, 1907); Anna Dorothea von den Brincken, "Mappa Mundi und Chronographie. Studien zur *ima-go mundi* des Mittelalters", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelal-ters*, 24 (1968): 118-186.

²² R. H. Rouse, "L'évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le dé-veloppement des instruments de travail au XIII^e siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Bilan des Colloques d'humanisme médiéval* (París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1981), pp. 115-144.

²³ *Ordinaria* es una designación que sólo se utiliza a partir del siglo XIV.

²⁴ B. Smalley, "La *Glossa Ordinaria*", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 9 (1937): 365-400.

²⁵ R. H. Rouse y M. A. Rouse, "The Verbal Concordance of the Scriptures", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44 (1974): 5-30. Las concordancias de

los basados en lo que llamamos alfabetización.²⁶ Hoy en día estamos tan acostumbrados a las encyclopedias y las guías de teléfonos, que el uso de la secuencia *a-b-c-d ... z* para hacer listados nos parece tan natural como el uso de las letras para deletrear una palabra. Los especialistas reconocen cada vez más que la escritura auténticamente fonética fue una invención previa realizada en Grecia hacia el año 770 a.C. El uso de signos tanto para las consonantes (que son obstáculos para la respiración) como para las vocales (que indican el tono dado a la columna de aire que se expulsa de los pulmones) constituye una técnica con un enorme significado social. Desmarca claramente las sociedades que la utilizan del conjunto del resto de las culturas. Pero pocos especialistas se han dado cuenta de que la colocación de nombres o temas según el orden de estas letras significó un avance técnico de importancia incomparable, algo que se consiguió en el curso de una generación. En analogía con la línea divisoria entre la cultura griega oral previa al alfabeto y la cultura griega bajo la edad de las letras y la ciencia, también parece razonable hablar de la Edad Media antes y después del índice.²⁷

la Biblia “no evolucionaron a través de generaciones, sino que se inventaron y perfeccionaron mediante cuidadosos arreglos y ajustes en menos de 50 años” (p. 5). Anna Dorothea von den Brincken, “*Tabula Alphabetica. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu Geschichtswerken*”, en *Festschrift für Herman Heimpel*, Veröffentlichungen des Max Planck Institut für Geschichte (Gotinga, Vandenhoeck, 1972), pp. 900-923. Véase también E. Mangenot, “Concordances”, en F. G. Vigroux y Louis Pirot, *Dictionnaire de la Bible* (París, Letouzey, 1907); Quain, “The Medieval Accessus ad Auctores”; y Richard H. Rouse, “La naissance des index”, en Henri-Jean Martin, ed., *Histoire de l'édition française* (París, Promodis, 1983), pp. 77-85, y “Concordances et index”, en Henri-Jean Martin y Jean Vézin, eds., *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit* (París, Editions de la Librairie-Promodis, 1990), pp. 219-228.

²⁶ Horst Kunze, *Über das Registermachen*, 2^a ed. (Leipzig, 1966); M. A. Rouse y R. H. Rouse, “Alphabetization, History of”, en *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1 (Nueva York, Macmillan, 1982), pp. 204-207; y Homer G. Pfander (“The Medieval Friars and Some Alphabetical Reference-Books for Sermons”, *Medium Aevum* [Oxford], 3 [1934]: 19-29) trata sobre quince libros de consulta utilizados por los frailes desde el siglo XIII hasta el XV y que proporcionan listas alfábéticas de alusiones bíblicas, citas patrísticas, historias, analogías y referencias a otras fuentes; en ellos los frailes podían encontrar, literalmente, miles de temas para sus sermones.

²⁷ Obviamente, el índice no pudo remitir al texto basándose en los núme-

Antes de que se utilizara para indiciar, la secuencia a-b-c mantuvo durante siglos una intensa resistencia al cambio. Desde el principio de su historia permaneció, en su esencia, tan inmutable como la forma de las letras grecorromanas. Por eso, que esta secuencia no se utilizara para elaborar listas de temas es un hecho bastante significativo y remarcable. Durante ochenta y cinco generaciones, a los usuarios del alfabeto no se les ocurrió la idea de ordenar cosas según el a-b-c más de lo que a los autores de la *Encyclopedie Britannica* se les habría ocurrido ordenar los artículos según sus referencias a los capítulos y versos de la Biblia. Los griegos heredaron la secuencia de los fenicios y la revolucionaron al distinguir las consonantes de las vocales. Más tarde, los romanos eliminaron algunos signos que no eran necesarios en la lengua itálica e introdujeron un par de ellos, expandiendo y contrayendo el a-b-g-d de los griegos hasta transformarlo en el abecedario romano. La apariencia de las letras cambió a través de los milenios. La lectura de Hugo se hacía fundamentalmente con las letras reformadas en el siglo ix.²⁸ Pero la secuencia de las letras no cambió sustancialmente durante 2700 años. El abecedario era, y siguió siendo hasta hace poco, un conjuro mágico automático incluso para gente que no reconoce las figuras de las que habla como una A o una C. En la niñez de Hugo, todos los niños que iban a la escuela aprendían a recitar el alfabeto y lo sabían tan bien como el Padre Nuestro. Pero hasta la época de Hugo, esta secuencia de fi-

ros de las páginas hasta que la imprenta, 250 años después, aseguró que en todas las copias de una edición dada, la primera palabra de la primera línea sería, por ejemplo, *Roma*. La referencia tenía que hacerse por "libro, capítulo y versículo". Véase H. J. Koppitz, "Buch", en *Lexikon des Mittelalters*, vol. 2, p. 802. En la Antigüedad se habían numerado ocasionalmente conjuntos de páginas. Para asegurar la secuenciación correcta en el taller de encuadernación, se marcaban normalmente en la esquina inferior derecha de cada nuevo conjunto con números denominados *custodes*, vigilantes, en la Edad Media. Entonces, los llamados *reclamantes* se escribían en la siguiente primera página del conjunto.

²⁸ David Ganz, "The Preconditions of Caroline Minuscule", *Viator*, 18 (1987): 23-43. La producción de texto escrito normativo requería una "gramática de la legibilidad" que facilitara la comprensión de los textos por parte de los clérigos cuya lengua nativa era germánica y su latinidad rara vez agustiniana.

guras nunca se utilizó como un mecanismo de ordenamiento para enumerar conceptos o cosas.²⁹

Más tarde, a mediados del siglo XII, apareció una avalancha de instrumentos antes inconcebibles: índices, inventarios de bibliotecas y concordancias. Todos ellos son mecanismos construidos para buscar y encontrar en los libros un pasaje o un tema que ya teníamos en nuestra mente. El material del que están hechos estos instrumentos, esto es, las dos docenas de letras y su orden milenario, no cambia. Pero el uso técnico que se le da ahora al abecedario que todo el mundo sabía de memoria, es un ingrediente esencial de esta revolución conceptual.³⁰ Este uso revolucionario de una secuencia trivial, y no de acontecimientos concretos, para ordenar categorías temáticas no es sino una expresión del deseo del siglo XII de reconocer y crear un nuevo tipo de orden. Este deseo ha sido bien analizado. Encuentra su expresión estética en la arquitectura, el derecho, la economía y las nuevas ciudades, pero en ningún lugar con tanta claridad como en la página. La nueva composición de la página, la división por capítulos, las distinciones, la numeración uniforme de capítulos y versículos, el novedoso índice general, que permite concebir el libro como un todo, los sumarios que al comienzo de cada capítulo hacen referencia a sus subtítulos, las introducciones en las que el autor explica cómo va a construir su argumento..., son otras tantas expresiones de un nuevo deseo de orden.³¹

²⁹ Los salmos o poemas alfábéticos podían ser juegos de ingenio o disparadores mnemotécnicos: no ordenaban cosas, sino renglones en la secuencia del alfabeto. Los glosarios no eran del todo desconocidos: listas de palabras griegas ordenadas alfábeticamente con su equivalente en latín escrito al lado. Pero lo que ordenaban eran palabras, no referencias a cosas o páginas en las que se trataban esas cosas. Algunos intentos, los auténticamente primeros, de indexar en este último sentido fueron hechos por un monje en la generación anterior a Hugo. Pero no llegó demasiado lejos porque su ordenación alfábética no fue más allá de la segunda letra de las palabras que enumeraba. Estas premoniciones no hacen más que subrayar la sorprendente rapidez con la que, más tarde, el índice moderno se impuso en el curso de un par de generaciones.

³⁰ Alberto Magno (en *De Animalibus [Opera Omnia]* Auguste Borgnet, ed., 38 vols. en 90 (París, 1890-1899), vol. 12, p. 433) se disculpa por enumerar los animales en orden alfabetico, ya que no es digno de un filósofo, *hunc modum non proprium philosopho esse* (citado en Rouse y Rouse, *Statim inveniri*, p. 211).

³¹ Como todas las técnicas que aparecen en el siglo XIII junto con la nue-

En cada una de ellas, un impulso cultural, un propósito mental y un mecanismo gráfico se combinan para lograr algo sin precedentes. Sin embargo, en ningún lugar podemos estudiar la influencia de la tecnología sobre la mentalidad tan claramente como en la creación de los índices alfabéticos. Existe una discontinuidad entre la topología mental dentro de la cual tiene lugar en lo sucesivo la búsqueda del conocimiento —y que define los tipos de procedimientos científicos— y el espacio en el que la mente de Hugo aún se mueve. El autor se transforma de narrador de una historia en creador de un texto.

EL AUTOR FRENTE AL COMPILADOR, EL COMENTADOR
Y EL ESCRIBA

No es el corpus latino del siglo XII lo que cambia o aumenta. Hugo y sus contemporáneos aún trabajan según la premisa de que conocen todos los libros conservados desde la Antigüedad pagana y la cristiana.³² Los contemporáneos de Hugo en París aún no disponían de traducciones al latín de aquellos autores de la Antigüedad que habían sobrevivido en árabe a la época de las tinieblas. Los alumnos de Hugo incluso miraban a los autores canónicos con la misma deferencia que él había mostrado. Pero gracias a los nuevos instrumentos de clasificación, dejaron de tratar los libros antiguos como algo que simplemente se reproducía o se ponía al va componer, los sumarios introductorios también tienen su historia. El denominado *accessus*, en el que un comentador elabora un prefacio para un texto con sabrosos retazos de la vida del autor, el contenido de su obra y su utilidad para el lector, se remonta a los comentadores de los filósofos griegos. Véase Edwin A. Quain, “The Medieval Accessus ad Auctores”. Los nuevos sumarios, no obstante, describen el esquema del libro o capítulo que introducen.

³² Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, 16^a impresión (New Haven, Yale University Press, 1976 [edición original de 1953]), p. 204. En la segunda generación del siglo XII, con Bernardo, Abelardo y Hugo de San Víctor, “llegamos a un punto en el que los estudiosos comienzan a sentirse cómodos con su dominio de los logros del pasado. [...] Durante la mayor parte del siglo XII hubo un sentimiento de confianza en que el conocimiento completo de las obras del pasado estaba alcanzando su fin natural”.

día. Los escritores de finales del siglo XII los digerían de una forma diferente: no como el forraje para su propia rumiatura meditativa, sino como materiales de construcción que se podían utilizar para levantar nuevos edificios mentales.

Los *ordinatores glossae* lombardos, gracianos y benedictinos aún eran impulsados por el ideal de la simple reordenación del corpus cristiano.³³ Los creadores de índices, que eran por aplastante mayoría miembros de las nuevas órdenes predicantes, estaban resueltos a eliminar “contenidos” preconcebidos de este corpus y hacer accesible lo esencial, sus temas, para uso de los constructores de sistemas teológicos, predicadores y juristas.

El método de lectura que Hugo enseña sigue un orden tan perfecto que su alumno, más que “andar hojeando las páginas”, podía utilizar su recuerdo como un mecanismo para hallar lo que buscaba. El lector meditativo descubre en el espacio de su propia memoria qué cosa o hecho se refiere por analogía a otro. Por esta razón, “deberíamos recoger sumarios breves y seguros de todo lo que aprendemos para almacenarlos en el pequeño cofre de nuestra memoria”.³⁴ Únicamente después de la muerte de Hugo, las líneas sonoras de la página se desvaneцен y ésta se convierte en una pantalla sobre la que se refleja el orden dispuesto por la mente. Más que un medio para revivir una *narratio*, el libro filosófico y teológico se convierte en la exteriorización de una *cogitatio*, de una estructura de pensamiento. Esta *cogitatio* no es, en primer lugar, la memoria hablada de un acontecimiento, sino un elaborado esquema de razonamientos. La composición de la página, a su vez, graba este esquema en la memoria visual. La página se divide en párrafos, cada uno de los cuales corresponde a una *distinctio*, un punto de vista diferente. Se utilizan marcadores para llamar la atención sobre la secuencia de *distinctiones*. Los títulos, que en la Antigüedad sólo se usaban ocasionalmente y que incluso se vuelven raros después de Isidoro, regresan con creces en el siglo XIII: en la *summa* de ese siglo, las referencias al propósito del autor, como

³³ Smalley, “La Glossa Ordinaria”.

³⁴ DT, III, 11, p. 94.

quaestio, obicitur, respondeo dicendum est son los asideros utilizados para exponer sus ideas. El dictado se vuelve casi imposible para los teólogos, a no ser que se remitan a sus notas.

Sólo un siglo después, Buenaventura define o descubre explícitamente las diferentes tareas que concurren en la autoría de un libro.

Hay cuatro formas de hacer un libro. Hay algunos que escriben las palabras de otros sin añadir ni cambiar nada en absoluto, y el que hace esto es un escriba (*scriptor*). Los hay que escriben palabras de otros y añaden algo, pero los añadidos no son suyos. El que hace esto es un compilador (*compilator*). Despues, están los que escriben tanto palabras de otros como suyas propias, pero predominan las de otros y añaden las suyas como complemento aclaratorio. El que hace esto es un comentador (*commentator*), más que un autor. Pero quien escribe tanto lo propio como lo que toma de otros, añadiendo las palabras de éstos para confirmar las suyas, debe ser llamado autor (*auctor*).³⁵

COMPOSICIÓN

Hasta aquí, el oído había distinguido la voz del autor muerto de la voz del lector. La articulación visual de la página exigía ahora una nueva distinción entre los diferentes tipos de personas que contribuyen de modo característico a con-

³⁵ Buenaventura, Proemio al *Commentarium in libris sententiarum*, en *Opera omnia*, Claras Aguas, 1882-1902, vol. 1, pp. 14-15. Aquí se conforma el concepto moderno de autor como el auténtico originador. Véase Marie-Dominique Chenu, "Auctor, Actor, Autor", *Bulletin du Cange*, 3 (1927): 81-86; Salustio y Suetonio designan ocasionalmente a la persona que dicta un libro como el *auctor* (de *augere* en el sentido de "producir" algo como una estatua, un edificio o un decreto) y *actor*, como el agente, el "artífice". Durante los mil años siguientes, un Autor, el Autor de la Ley Divina, o sea Dios, le dio a esta palabra un significado trascendente. Simultáneamente la *auctoritas*, la dignidad que merece un enunciado debido a su valía intrínseca, reflejaba algo de su significado independientemente de su *auctor-actor*. Hacia finales del siglo XIII, "autor" subraya la *autenticidad* (p. 83) del creador. Véase A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages* (Londres, Scholar Press, 1984) y Neil Hathaway, "Compilatio: From Plagiarism to Compiling", *Viator*, 20 (1989): 19-44.

formar la textura de la página. La nueva composición no sólo reflejaba el deseo de utilizar la articulación visual como un medio de interpretación; también condujo a los primeros intentos de crítica textual. Trescientos años antes de que la imprenta posibilitara el “establecimiento” de una edición crítica, ya se hicieron comunes los intentos de desenredar los hilos con los que estaba tejido el texto visible. Lo que el autor escribe “por sí mismo” se distingue de la forma y el orden que otros le dan. Inexorablemente, “el” texto de un libro se comienza a distinguir de la versión de este o aquel manuscrito. Esta distinción se torna importante mucho antes de que la tecnología de la imprenta hiciera posible establecer y fijar tal texto en una edición crítica.

“ILLUMINATIO” FRENTE A “ILLUSTRATIO”

La composición intencional que reclama la atención del ojo ha de competir en la misma página con la ilustración.³⁶ Se pueden distinguir cinco funciones que se han atribuido a la ornamentación de los manuscritos cristianos.

Para Casiodoro (*ca. 485-580*), lo que el monje hace en el *scriptorium* no es más que una especie de predicación muda de la palabra.³⁷ Las ilustraciones son como vestiduras solemnes que por medio de su belleza proporcionan a la palabra encarnada en la página el escenario que merece su dignidad.³⁸ El monje está acostumbrado a ver el libro como un objeto sagrado que se transporta durante la liturgia con gran

³⁶ Christel Meier y Uwe Ruberg, eds. (*Text und Bild: Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit* [Wiesbaden, Reichert, 1980]), publican las contribuciones de un simposio sobre la historia de la sinergia entre el texto y las ilustraciones en la página de finales de la Edad Media.

³⁷ L. Gougaud, “*Muta praedicatio*”, *Revue bénédictine*, 42 (1930): 170.

³⁸ Para Casiodoro, todo el cuerpo del escriba predica. ¡Qué feliz invención, *felix inventio!*: “predicar a los hombres con la mano, abrir sus lenguas con los dedos, otorgar la salvación silenciosa a los mortales, y luchar contra las subrepcciones ilícitas del diablo con la pluma y la tinta” [*manu hominibus praedicare, digitis linguas aperire, salutem mortalibus tacitam dare et contra diaboli subrepcciones illicitas calamo atramentoque pugnare*] (*ibid.*, p. 169;

solemnidad, se honra con incienso, se ilumina con una vela especial y se besan sus iniciales antes y después de leer en voz alta el pasaje que señalan los dibujos.³⁹ El libro es un objeto de culto. Del mismo modo que sus cubiertas se embellecen con oro y gemas, sus páginas se cubren de colores.

Además de honrar a la palabra con el ropaje que merece, la ilustración tiene un objetivo didáctico. Del mismo modo que el predicador da vida a sus palabras con los gestos, así la figura ilumina el significado de la palabra escrita. Su propósito era mostrar al ojo corporal de las personas simples aquello que superaba el alcance de su entendimiento. La imaginación se alimenta con los dibujos mientras “escucha” la palabra escrita.⁴⁰ Una técnica utilizada para este propósito fueron los llamados *Rollos del Exultet*,⁴¹ originarios de Apulia. Se denominan así por el *exultet*, un largo y solemne canto

PL, 70, 1144D-1145A). Véase también Leslie Webber Jones, trad., *An Introduction to Divine and Human Readings: Cassiodorus Senator* (Nueva York, Octagon Books, Inc., 1966).

³⁹ Jonathan James Graham Alexander, *The Decorated Letter* (Nueva York, Braziller, 1978); H. Hermann, “The Bible in Art: Miniature, Paintings, Drawings and Sculpture Inspired by the Old Testament”, *Sacris Erudiri*, 6 (1954): 189-281.

⁴⁰ Beda el Venerable (735 d.C.): Las imágenes se hacen para los que no saben leer, “a fin de que puedan aprehender las obras de Nuestro Señor Salvador a partir de su contemplación [de las imágenes]”, *possent opera Domini et Salvatoris nostri per ipsarum contuitu discere* (Gougaud, “Muta predicatio”, *Revue bénédictine* 42 (1930), p. 168; PL 94, 228a). El Sínodo de Arras (1025) prescribe el uso de imágenes para que aquellos que no saben ver al Señor en las Escrituras puedan contemplarlo en el trazo de las figuras: *illiterati, quod per scripturas non possunt intueri, hoc per quaedam picturae lineamenta contemplantur*. El énfasis se coloca en dos formas distintas de ser iluminado: “viendo” en el texto y “contemplando” en las ilustraciones (Gougaud, “Muta predicatio”, p. 169).

⁴¹ Gerhart Ladner, “The Commemoration Pictures of the Exultet Roll Barberinus Latinus”, en su libro *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art* (Roma, 1983), vol. 1, pp. 283-426. Véase también H. Douteil, ed., *Exultet Rolle: Easter Preconium. MS Biblioteca Vaticana 9820* (Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1975). Guigues Cartusian (1136 d.C.): *Si ore non possumus dei verbum manibus praedicamus*. [Si no podemos con la boca, predicamos la palabra de Dios con las manos.] Honorius Augustodienensis (1130 d.C.): *Ob tres autem causas fit pictura: primo quia est laicorum litteratura*. [La pintura se hace por tres causas: la primera es la formación de los laicos.] Véase Gougaud, “Muta predicatio”, p. 169.

que el diácono cantaba en la Vigilia de Pascua. Su inolvidable melodía, que aún se puede escuchar hoy, se asemeja a los cantos propios de las sinagogas. Mientras se bendice el cirio pascual, el diácono se coloca detrás de un atril y entona versos de la Biblia junto con los comentarios de Padres griegos de la Iglesia, contando la historia de la salvación desde la huida de los judíos de Egipto hasta la resurrección de Cristo. Mientras canta, desenvuelve un rollo en el que se siguen texto y dibujos. Cuando se mira el rollo, las ilustraciones están invertidas, y lo que representan precede por varias líneas el episodio al que se refieren. La razón de esta curiosa característica es muy simple: se suponía que el diácono desenrollaba el pergamino sobre el atril, de tal modo que mientras narraba la historia, la gente que escuchaba frente a él pudiera contemplar las ilustraciones.

Pero las ilustraciones no tenían el único propósito de adorar un objeto sagrado y ayudar a los ignorantes.⁴² Su tercera función era la de proporcionar claves exegéticas y heurísticas para inspirar al lector monástico. Se concebían como vehículos no verbales para la misma revelación transmitida por los sonidos de las letras. *Hoc visibile imaginatum figurat illud invisible verum* es el título de una de estas miniaturas: “esta imagen visible representa aquella verdad invisible”. Otro título es una admonición aún más explícita: “aquí se ha de contemplar...”, *hic erat contemplandum*. Un códice irlandés del siglo XII sugiere el método que conecta palabra e imagen: “lo que este dibujo permite captar con los sentidos corporales es lo que se debería generar espiritualmente”.⁴³

En cuarto lugar, la miniatura de principios de la Edad

⁴² S. Lewis, “Sacred Calligraphy. The Chi-Rho Page in the Book of Kells”, *Traditio*, 36 (1980): 139-159: “La página [...] intentaba enfrentar al ojo con una impresionante serie de alusiones cristológicas y eucarísticas consonantes con el uso litúrgico del libro. [...] En cada ilustración subyace una enorme erudición” (p. 141). Christel Meier, “Zum Verhältnis von Text und Illustration bei Hildegard von Bingen”, en *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag*, A. Brück, ed. (Mainz, 1979), pp. 159-169.

⁴³ Para referencias, véase M. Smeyers, *La Miniature. Typologie des sources du moyen âge occidental*, fascículo 8 (Brepols, Turnhout, 1974); véanse esp. pp. 96-101.

Media se concebía como un acompañamiento que apoyaba el sonido emitido por las líneas cuando el lector avanzaba por ellas. El propósito de la miniatura era sacar a la luz el brillo de las voces de la página. No tenía en absoluto el objeto de los gráficos o esquemas de los libros de texto modernos, que son instrumentos que reducen el tema a una claridad abstracta que la torpeza del lenguaje no puede ofrecer. Las ilustraciones medievales invitan al orante a postrarse adorando en silencio lo que no se puede expresar con palabras. Las imágenes tampoco son como fotografías, utilizadas para documentar un hecho o aportar evidencia relacionada con lo discutido en el texto. Las miniaturas y las líneas entrelazan el ojo y el oído en la percepción de la misma deliciosa sinfonía que Dante llama la seductora “sonrisa de las páginas” (*ridon le carte*).⁴⁴

Por último, la ilustración de los libros antes del siglo XIII tiene un fin práctico, hoy a menudo olvidado, como instrumento mnemotécnico. Hugo habla de la lectura como de un viaje, y avanza físicamente de una página a otra. Los adornos que acompañan las filas de letras colocan las palabras en el paisaje a través del que nos guía este viaje.⁴⁵ No hay dos líneas en las que el lector se encuentre con la misma vista, ni hay dos páginas que parezcan iguales, ni dos iniciales “A” coloreadas de la misma manera. El follaje y los grotescos, en combinación con las líneas, refuerzan el poder de la memoria; apoyan el recuerdo de las *voces paginarum* lo mismo que el paisaje del camino ayuda a rememorar la conversación que tuvo lugar durante el paseo.

La lectura moderna, especialmente la académica y profesional, es una actividad que realizan trabajadores y turistas en su trayecto, no peatones y peregrinos. La velocidad del coche, la monotonía de la carretera y la distracción de las vallas publicitarias llevan al conductor a un estado de deprava-

⁴⁴ Dante, *Divina comedia, Purgatorio* 11, 82. Véase también el comentario de James Thomas Chiampi, “From Unlikness to Writing: Dante’s ‘Visible Speech’ in Canto Ten, *Purgatorio*”, *Medievalia*, 5 (1982): 97-112.

⁴⁵ H. Jantzen, “Das Wort als Bild in der Frühmittelalterlichen Buchmalerei”, en *Über den gotischen Kirchenraum und andere Aufsätze* (Berlín, 1951), pp. 53-60.

vación sensorial que continúa cuando se precipita sobre manuales y revistas una vez que llega a su despacho. Como el turista equipado con una cámara de fotos, el estudiante actual se lanza hacia la fotocopiadora para conseguir una instantánea de recuerdo. Se encuentra en un mundo de fotografías, ilustraciones y gráficos que colocan el recuerdo de coloreados paisajes de letras más allá de su alcance.

Durante el siglo XII la coherencia intrínseca de la línea y su iluminación se disuelven.⁴⁶ Cuando la línea pasa a ser un elemento constructor de párrafos, la miniatura se convierte en un circo de criaturas fantásticas, a menudo una jungla que amenaza con invadir y dominar el componente alfabético de la página.⁴⁷ Bernardo de Claraval intenta en algunos de sus sermones exorcizar esta intrusión sensual de espíritus desenfrenados. Reconoce que las ilustraciones tienen un lugar en los libros de oración que los obispos proporcionan para el

⁴⁶ En el siglo XIII, el dibujo ya no se dirige al espectador hablándole de las *littera* que está leyendo. Ahora se concibe como un tipo paralelo de narración, una literatura por derecho propio para el analfabeto. Tomás de Aquino, *Scriptum super IV Sententiis*, lib. 1, dist. 3, cap. 1. *Fuit autem [...] ratio institutionis imaginis in Ecclesia. Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur.* [Hubo una razón para la institución de la imagen en la Iglesia. En primer lugar, para la instrucción de los incultos, que son enseñados por ellas como por libros.] La metáfora del libro es ahora tan dominante, que el dibujo mismo se concibe como un “libro” para la instrucción de los que no saben leer.

⁴⁷ Para una introducción a la historia de los manuscritos iluminados, tratados como una forma de arte *sui generis*, véase David M. Robb, *The Art of the Illuminated Manuscript* (South Brunswick y Nueva York, Barnes, 1973). H. Focillon (*L'Art d'Occident, le moyen âge roman et gothique* [París, 1938]) discute la oposición entre el estilo de equilibrio e integración en la ornamentación y composición de esculturas a principios del siglo XII (aún románico) y el periodo posterior (ya gótico), especialmente en el norte del Loira. En Jurgis Baltrušaitis (*La Stylistique ornamentale dans la sculpture romane* [París, 1931]) podemos encontrar muchas ilustraciones del estilo del siglo XI. Este libro ha sido seguido por otros dos estudios del mismo autor: *Réveils et prodiges: le gothique fantastique* (París, Colin, 1960), donde se ocupa de la continuidad en el tema y de la fe entre el románico y la fantasía gótica. El capítulo sexto (pp. 195-234, “Le réveil fantastique dans le décor du livre”) ilustra la invasión del nuevo estilo gótico en los márgenes de los manuscritos, sobre todo con ejemplos conservados en la Bibliothèque Nationale de París. El segundo volumen, *Le moyen âge fantastique* (París, Colin, 1955), se centra más en la influencia de la temática clásica y oriental sobre las criaturas fantásticas creadas por la imaginación medieval.

cuidado pastoral del laicado. Sin embargo, insiste en que la ornamentación extravagante dirigida a los sentidos promueve una devoción o una piedad sensual en personas cuyo espíritu aún no se ha despertado; y se opone rotundamente a la ilustración de los manuscritos elaborados para la lectura espiritual de los monjes, a quienes la entrada en el claustro ha llevado más allá del mundanal ruido.⁴⁸ En el año 1134, un cabildo general de los cistercienses pidió que incluso las letras iniciales se escribieran de manera simple y con un solo color.⁴⁹ Esta prohibición no se cumplió; se oponía completamente a las tendencias de la época.

EL LIBRO PORTÁTIL

La miniatura del manuscrito gótico tardío es a menudo una obra de arte independiente. A veces las letras parecen ser un mero marco para los dibujos. El libro, en la época de la creciente riqueza urbana, se convierte en un objeto de propiedad privada; sus miniaturas realzan el *status* de riqueza de quien las posee.⁵⁰ Pero esta privatización del “libro” como entidad física no podría haber ocurrido sin un nuevo conjunto de innovaciones tecnológicas.

⁴⁸ *Scimus namque quod illi [los obispos] [...] carnalis populi devotionem, quia spiritualibus non possunt, corporalibus excitant ornamenti. Nos vero, qui iam de populo exivimus...* [Porque sabemos que ellos (los obispos) [...] estimulan la devoción del pueblo carnal con adornos materiales, ya que con los espirituales no pueden. En cambio nosotros, que hemos salido del pueblo...] Bernardo de Claraval, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, 12, 28; en J. Leclercq, ed., *Sancti Bernardi opera*, vol. 3, pp. 104-105.

⁴⁹ *Litterae unius coloris fiant et non depictae.* [Háganse las letras con un solo color y sin adornos.] J. M. Canivez, ed., *Status Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, vol. 1 (Lovaina, 1933), stat. 80, p. 31.

⁵⁰ Paradójicamente, la nueva riqueza y un nuevo espíritu de pobreza voluntaria convergen en la demanda de libros portátiles: C. H. Talbot (“The Universities and the Medieval Library”, en F. Wormland y C. E. Wright, eds., *The English Library before 1700* [Londres, The Athlone Press, 1958], pp. 76-79) sugiere que los frailes mendicantes fueron una fuerza importante en la reducción del tamaño del libro. Querían poder llevarlo consigo en sus constantes viajes.

La Biblia no se conocía en el siglo XII como un único y voluminoso objeto: aún era, como siempre había sido, una colección de distintos tomos. Normalmente los volúmenes eran de diferente tamaño, estaban escritos para ser usados de distintas maneras, y sólo en ocasiones se reunían como la colección canónica de libros sagrados. El evangelio se colocaba en el ambón que estaba al norte del celebrante, de tal manera que el diácono diera la cara a la región de la oscuridad, el frío y el paganismo mientras lo leía; la epístola se colocaba en el lado contrario, y la leía el lector. Siendo así, era natural que estuvieran en volúmenes diferentes. El salterio estaba abierto en un atril en medio del coro, y el Pentateuco también solía estar separado de los Profetas.

Dos razones puramente técnicas justificaban esta división funcional de la Biblia en varios objetos con encuadernaciones y ornamentaciones diferentes. Los materiales disponibles eran demasiado voluminosos y pesados para permitir unir las páginas de una Biblia entera, y las letras que se utilizaban eran demasiado grandes para meter todo el texto en un número de páginas que se pudieran encuadrinar en un volumen. Sólo en el siglo XIII las letras escritas a mano disminuyeron hasta alcanzar un tamaño que permitió concentrar toda la Biblia en un único volumen. El uso intensivo de las abreviaturas también contribuyó a comprimir el texto. Aún así, las Biblias del siglo XIII raramente pesaban menos de cuatro kilos y medio. Todavía tendrían que crearse otras técnicas para transformar la Biblia transportable en una Biblia realmente portátil.

Durante la Edad Media el pergamino fue la superficie estándar que se utilizó para escribir cuando se quería que el texto fuera duradero. A diferencia del cuero, el pergamino no se hacía con pieles curtidas, sino con pieles que se lavaban, se afeitaban, se les quitaba la grasa y se estiraban en seco. Después, las pieles alisadas de terneros, cabras, cordeiros u ovejas se cortaban en tiras. En la Antigüedad, estas tiras se enrollaban, y se escribía en el pergamino en columnas verticales, de las cuales el lector sólo desplegaba un par. A veces, los rollos se guardaban en fundas cilíndricas. En la

Edad Media, estos rollos se mantenían intactos para determinados propósitos legales o litúrgicos; pero en el siglo II el pergamino ya se había empezado a cortar en rectángulos, que se doblaban una o dos veces y se unían en un códice, lo que nosotros llamaríamos un “libro”.

La calidad del pergamino depende de la edad del animal utilizado, la lentitud de los procesos de lavado y secado, y la delicadeza con que se raspa el pellejo estirado con un cuchillo circular o semicircular.⁵¹ En el avance del siglo XII hacia el libro manejable, fue crucial la preparación de un nuevo pergamino “virgen”, más fino. Se hacía con la piel de una oveja no nacida, cuidadosamente curtida utilizando alumbre y delicadamente suavizada con piedra pómez finamente granulada. La técnica era costosa y el resultado, adecuado para recibir muchas joyas.

Esta nueva tecnología apenas se había extendido cuando el papel reapareció en Europa. Los egipcios habían utilizado el papiro, un trenzado de fibras de caña cuidadosamente preparadas. Era el resultado de ir poniendo capas manualmente, no de la sedimentación.⁵² No se debe confundir con el material obtenido por la sedimentación de una suspensión de pulpa de celulosa, o trapos en el mejor de los casos, que origina un plástico llamado papel. El proceso de la elaboración del papel se inventó en China en algún momento entre el año 100 a.C. y el 100 d.C. Los coreanos y los japoneses adquirieron la destreza hacia el 600 d.C. Los mercaderes árabes, cuyas

⁵¹ Véanse R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, 9 vols. (Leiden, Brill, 1966), vol. 5, *passim*, sobre el papiro y el pergamino; L. Santinfaller, *Beiträge zur Geschichte der Beschreibstoffe im Mittelalter, mit besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Kanzlei* 1. Untersuchungen. Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband 16 (Graz, 1953); D. V. Thompson, “Medieval Parchment Making”, *Library*, 4^a serie, 16 (1935): 113-117. Una deliciosa y completa descripción de la elaboración de pergaminos, que refleja las técnicas utilizadas en el siglo XVIII, puede encontrarse en “Parchemin, en commerce, etc...”, en Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 11, pp. 929-931 (París, Briasson, 1765).

⁵² Theodor Birt, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, mit Beiträgen zur Textgeschichte des Theokrit, Catull, Properz und anderer Autoren* (Berlín, W. Herz, 1882 [reimpreso en 1959]), pp. 223-285, se ocupa de la elaboración de papel en la Antigüedad.

caravanas se aventuraban en la Transoxiana, aprendieron el arte de la elaboración del papel de los artesanos chinos.⁵³ Estos mercaderes introdujeron el arte en el norte de África, y después en España, donde hacia el año 1100 se estableció la primera fábrica de papel, en Játiva. El primer documento en papel existente en Europa es una carta que la condesa Adelaida escribió en 1109 a su hijo Roger, más tarde rey de Sicilia. La carta fue dictada en español, pero escrita en letras griegas y árabes. Este nuevo competidor del pergamino llegó a París, a través de España, justo a tiempo para la inauguración de la universidad.

La tinta también contribuyó a la mayor fluidez a la hora de tomar notas. Las tintas existentes en el antiguo Egipto y la China tradicional se elaboraban de una forma parecida a nuestras acuarelas: pigmentos vegetales u hollines en suspensión en agua engomada y que, una vez secos, se adherían simplemente a la superficie. Durante el siglo IV antes de Cristo se inventó la tinta basada en el metal: es una solución de sal metálica (generalmente hierro o cobre) y tanino que se obtiene de hervir la corteza o las agallas de los robles. Después de secar sobre el papel, el tanino actúa como mordiente y, por medio de una reacción química, los trazos se fijan a la superficie escrita. Los estudios escolásticos no podrían haberse puesto de moda sin la nueva, barata y fina superficie de escritura, y tampoco sin la disponibilidad general de la tinta que permite fijar el texto escrito.⁵⁴

Pero la disminución del tamaño de la letra, el menor peso de la página y las nuevas abreviaturas eran aún insuficientes para hacer portátil el libro.⁵⁵ Tuvo que encontrarse una nue-

⁵³ Sobre la interrelación entre los estudios (al)químicos y la elaboración de papel, véase M. Levy, *Medieval Arabic Bookmaking and Its Relation to Early Chemistry and Pharmacology*, Transactions of the American Philosophical Society 52 (Nueva York, 1962).

⁵⁴ Para detalles sobre la historia de la tinta, véase R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, vol. 3 (Leiden, Brill, 1965), pp. 236-239 (contiene una buena bibliografía).

⁵⁵ Graham Pollard, "Describing Medieval Bookbinding", en Jonathan James Graham Alexander y M. T. Gibson, eds., *Medieval Learning and Literature: Essays presented to R. W. Hunt* (Oxford, Clarendon, 1976), pp. 50-65. La influencia de la reproducción comercial de manuscritos por *scriptoria*

va manera de coser hojas pequeñas de papel, de tal modo que se abrieran por completo en la mano del lector. También se tenía que construir una nueva cubierta flexible para un libro que, por primera vez, se elaboraba para ser sostenido y no para colocarse sobre un soporte. La creación del libro de bolsillo, el *Beutelbüch*, es un símbolo de esta transformación del libro de un objeto estático en un objeto móvil.⁵⁶

El efecto de esta transformación de la página y el libro sobre la etología y la semántica de la lectura y, por tanto, sobre el pensamiento, fue más importante que el de la imprenta. El principal efecto de esta última invención fue el de mecanizar el procedimiento mediante el cual la página del siglo XII aún se sigue reproduciendo hoy en día.

Hacia el año 1240 el libro ya se parecía mucho más en lo esencial al objeto que nosotros conocemos que al libro que Hugo contemplaba.

extramonásticos sobre la apariencia física del libro se trata en G. Pollard, "The Pecia System in the Medieval Universities", en *Medieval Scribes, Manuscripts, and Libraries. Essays presented to N. R. Ker* (Londres, Scholar Press, 1978), pp. 145-161.

⁵⁶ Véase Renate Klauser, "Ein Beutelbuch aus Isny", *Joost* (1963): 139-146, para una descripción detallada de ese tipo de encuadernación en la que las cubiertas de cuero, al cerrarse, empaquetaban las páginas formando un fardo que podía llevarse a la espalda.

VII. DEL LIBRO AL TEXTO

HACIA FINALES DEL SIGLO XII, el libro adquiere un simbolismo que retendrá hasta nuestros días. Se convierte en el símbolo de un tipo de objeto sin precedentes, visible pero intangible, que llamaré el *texto libresco*.¹ Durante la larga historia social del alfabeto, el impacto de su desarrollo sólo se puede comparar con otros dos acontecimientos: la introducción de la escritura completamente fonética, que tuvo lugar hacia el 800 a.C. y convirtió el griego en una lengua sobre la que el hablante podía reflexionar;² y la difusión de la imprenta en el siglo xv, que transformó el *texto* en un poderoso molde para una nueva concepción del mundo, literaria y científica.

El historiador de la tecnología que se ocupa más del efecto simbólico de la técnica que de su pretendido efecto instrumental, y que estudia específicamente la tecnología del alfabeto, debe distinguir cuidadosamente entre las técnicas manuales practicadas hacia el año 1150, que crean el texto como objeto, y las técnicas mecánicas que cosifican ese objeto como un sello hacia 1460. Considerando esto, parece que un humilde conjunto de técnicas utilizadas por los escribas, aplicadas de manera muy compleja, dieron lugar a una especie de transformación en la mentalidad de la cultura europea

¹ Estoy ahora preparando algunos artículos sobre el origen medieval y el eclipse actual del “texto como objeto por excelencia”.

² Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, Princeton University Press, 1982). En esta colección de artículos polémicos, escritos poco antes de la muerte del autor, el alfabeto se entiende como un mecanismo, “un sistema de pequeñas figuras cuya colocación lineal varía indefinidamente y que, cuando se miran [leen], dispara la memoria acústica de todo el discurso hablado, que es indexado por estas figuras.[...] Se convirtió en un medio para introducir un nuevo estado mental, la mente alfabetica [...] [y] proporcionó el fundamento conceptual necesario para construir la estructura de la ciencia y las filosofías. Transformó el habla griega en un artefacto, separándolo de este modo del hablante y haciendo de ella un lenguaje” (pp. 6-7).

claramente distinta de la transición del manuscrito al impreso. La historia del texto como el objeto por excelencia durante los siglos siguientes exige distinguir con precisión estos dos momentos tempranos.

La página se convierte en un texto libresco que, más tarde, modelaría la mente escolástica de tal modo que la relación entre la mente y el texto fue un fundamento para la cultura de la imprenta tan necesario como el registro alfabetico lo había sido para la cultura de la literatura y la filosofía en la Grecia antigua. Este hecho no se había señalado hasta ahora. Ningún libro, ningún artículo de peso, se ha ocupado *ex profeso* de la hipótesis de la existencia de una revolución en la escritura que creó el objeto que, trescientos años después, estaría preparado para la imprenta. Este ensayo pretende remediar esta laguna.

Si estoy sustancialmente en lo cierto, de esto se desprenden varias cosas. La materialización de la abstracción en la forma del texto libresco puede tomarse como la metáfora raíz encubierta que da unidad al espacio mental de este largo periodo, que también podemos llamar la “época de la universidad” o la “época de la lectura libresca”. Con la invención y la difusión de la imprenta, esta era del libro (iniciada en el siglo XIII con la creación del texto libresco) recibió un conjunto de características adicionales que convirtieron el texto libresco como metáfora raíz en un poderoso determinante de una nueva concepción del mundo.³ En esta época pueden identificarse dos partes importantes: en la primera, el libro era el resultado del trabajo a mano de los escribas; en la segunda, de la reproducción mecánica de un prototipo elaborado manualmente.⁴

³ Se encontrará una selecta bibliografía anotada para apoyar esta opinión en Ivan Illich y Barry Sanders, *ABC: Alphabetization of the Popular Mind* (San Francisco, North Point Press, 1988), pp. 128-166.

⁴ Este ensayo se ha ocupado directamente del arte de leer, no del arte de escribir. Requiere una historia paralela del *ars scribendi* psicomotor, en la que ya estoy trabajando. Mientras carezcamos de una perspectiva histórica de la etología y el simbolismo de la lengua que dicta, la mano y las posturas de escritura, el texto como objeto, con su significación modeladora de mentes, permanecerá tan oculto como la luna nueva. Por ejemplo, el cambio del

HACIA UNA HISTORIA DEL TEXTO COMO OBJETO

En la historia social del alfabeto, una cordillera separa la lectura, la escritura, el habla y el pensamiento pretextuales de los moldeados según el texto. La línea divisoria entre estos dos conjuntos de modelos mentales y conductuales ha sido el tema de este ensayo. La distinción no coincide con otras a las que estamos acostumbrados desde que Millman Parry inauguró el debate sobre la oralidad de Homero en 1926 (por ejemplo, entre la historia oral y la escrita, la tradición épica y la literaria, la notación ideográfica frente a la alfabética, la ornamentación frente a la ilustración). Tampoco debe confundirse, de ninguna manera, con la oposición entre la ciencia de los escribas y la definida por la imprenta.

Tenemos ahora que reconsiderar lo que ocurrió en el siglo xv. Bajo la influencia de Elizabeth Eisenstein, la transición hacia la imprenta se ha concebido normalmente como el principal momento decisivo en la historia social del alfabeto.⁵ Según su opinión, la tipografía fue una condición necesaria para un texto hecho de tal modo que fuera fiable para transmitir poesía, prosa, tablas astronómicas y dibujos de anatomía. Sin las características estandarizadas del texto impreso, y sin la actualización y los índices que hizo posibles, ni las humanidades ni las ciencias podrían haber adquirido las características que las distinguen de los esfuerzos eruditos de los primeros tiempos. Todo esto es cierto. La interpretación que

scriptorium monástico a la papelería comercial (*pecia*), y después del manuscrito a la página impresa corre paralelo al nuevo culto a la quirografía del autor. El dictado se dejó de practicar, y la composición del autor sólo se convirtió entonces en una habilidad manual desde que el texto impreso se empezó a tomar del autógrafo del autor más que de la escritura de su escriba. El texto libresco como objeto mental se separa de la página por la mano del autor que lo realiza.

⁵ Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vols. (Cambridge, Cambridge University Press, 1979). Véase también, de la misma autora, *The Printing Revolution in Early Modern Europe* (Londres, Cambridge University Press, 1984), que es menos enciclopédico y más fácil de leer.

propongo no desafía esta opinión, pero la coloca en una perspectiva diferente y, así, la enriquece. Si estoy en lo cierto, la invención de las letras móviles fue el suceso más importante dentro de la historia de una época fundamental, la época del texto libresco. Este cambio propuesto en el énfasis historiográfico no solamente abre nuevas perspectivas respecto a las configuraciones mentales del pasado, sino que también nos permite hablar de un modo nuevo sobre otro giro temporal en la historia social del alfabeto que está ocurriendo en nuestro propio tiempo: la disolución de la técnica alfabética en el miasma de la comunicación.⁶

La razón de que la atención no se centrara en la historia del texto como objeto ha de buscarse precisamente aquí: la tradición humanista que ha producido generaciones de historiadores es un fenómeno situado dentro de la matriz del texto mismo. Al separarse el texto del objeto físico, el *Schriftstück*, la naturaleza deja de ser un objeto que se lee para convertirse en el objeto que se describe. La exégesis y la hermenéutica ya no son operaciones que se hacen sobre el mundo, sino sobre el texto. Únicamente ahora, cuando la naturaleza es re-concebida como información codificada, la historia de la “legibilidad del mundo” llega a ser un tema de estudio.⁷

En el *Didascalicon* es aún la *lumen* del ojo del lector la que alumbría el texto sobre la superficie del pergamino. Cien años después, cuando Buenaventura comenta la obra de su admirado predecesor, Hugo, el texto ya ha comenzado a flotar por encima de la página. Se encuentra camino de convertirse en una especie de nave que transporta signos con significado a través del espacio que separa la copia del original, y va

⁶ Este punto es subrayado por Vilém Flusser, *Die Schrift. Hat Schreiben eine Zukunft?* (Gotinga, Immatrix Publications, 1987). Consultese la importante reseña de este libro publicada por Aleida Assmann en *Poetica*, 20 (1988): 284-288.

⁷ Un logro excepcional en la búsqueda de esta historia es Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt* (Francfort del Meno, Suhrkamp, 1986). El capítulo 22, pp. 372-409, es especialmente relevante para mi argumentación sobre la construcción del “código genético” como “texto” desde las conferencias de Erwin Schrödinger en el Trinity College en 1944. El nuevo “texto” no tiene significado ni sentido ni autor; se concibe como una secuencia de órdenes, y trastorna el significado de la lectura.

echando el ancla aquí y allá. Sin embargo, pese a que el texto se disocia de la página, el libro continúa siendo su puerto. A su vez, el libro sigue siendo metafóricamente el puerto donde el texto descarga sentido y revela sus tesoros. Así como el monasterio había sido el mundo para la cultura del libro sagrado, la universidad nació como marco institucional y tutora simbólica del nuevo texto libresco.

Durante unas veinte generaciones, fuimos alimentados bajo esta tutela. Al menos mis raíces se hunden irremediablemente en el terreno del libro libresco. La experiencia monástica me ha permitido conocer la *lectio divina*. Sin embargo, la reflexión sobre una vida entera de lectura me hace creer que la mayor parte de mis tentativas de permitir que uno de los primeros maestros cristianos me llevara de la mano en mi peregrinación a través de la página me han tenido, en el mejor de los casos, ocupado en una *lectio spiritualis* tan textual como la *lectio scholastica* practicada no en el reclinatorio, sino en el despacho. El texto libresco es mi hogar, y es a la comunidad de lectores librescos a quien me refiero cuando digo “nosotros”.

Este hogar está ahora tan pasado de moda como la casa en la que nací, cuando las bombillas empezaban lentamente a remplazar las velas. En cada computadora hay una apisonadora acechando con la promesa de abrir nuevas autopistas para los datos, las sustituciones, las inversiones y la impresión instantánea. Un nuevo tipo de texto modela la mentalidad de mis alumnos: el texto que sale de la impresora no tiene ancla, no puede pretender ser una metáfora ni un original de la mano del autor. Como las señales de una goleta fantasma, sus fibras digitales forman moldes de imprenta arbitrarios en la pantalla, fantasmas que aparecen para desvanecerse después. Cada vez menos gente se acerca al libro como a un puerto de significado. Sin duda, aún transmite a algunos admiración y alegría, perplejidad y amargo pesar; pero me temo que, para la mayoría, su legitimidad consiste en ser poco más que una metáfora apuntando hacia la *información*.

Los que nos precedieron, que vivían seguros inmersos en la época del texto libresco, no tenían necesidad de investigar

sus orígenes históricos. Su seguridad, de hecho, fue alentada por la presuposición estructuralista de que todo lo que es, es, de un modo u otro, un texto. Esto ya no es cierto para los que saben que tienen un pie en cada uno de los lados de una nueva línea divisoria. No pueden evitar volverse hacia los restos de la lectura libresca para explorar la arqueología de la biblioteca de certezas con las que se criaron. Los lectores librescos tienen un origen histórico, y su supervivencia puede reconocerse ahora como una tarea moral intelectualmente basada en la comprensión de la fragilidad histórica del texto libre.

LA ABSTRACCIÓN DEL TEXTO

La transformación del libro de indicador de la *naturaleza* en indicador de la *mente* se debe en gran parte a dos innovaciones distintas pero sutilmente relacionadas: por una parte, el desarraigamiento del texto respecto a las páginas del manuscrito, y por otra, la liberación de la letra de su cautiverio milenario en el latín.

El texto podía verse ahora como algo distinto del libro. Era un objeto que se podía visualizar incluso con los ojos cerrados. Y fue la pluma en la mano del escriba, más bien que el molde de imprenta movido por el impresor, la que creó esta nueva entidad. Un conjunto de unas dos docenas de nuevas convenciones gráficas utilizó el viejo conjunto de dos docenas de letras como los materiales para la construcción de algo sin precedentes. La aplicación de las reglas de los escribas del siglo XII significó que las cadenas de letras (palabras o líneas) generarían en lo sucesivo un fantasma arquitectónico abstracto sobre el vacío representado por la página. La página perdió su naturaleza de terreno en el que las palabras se arraigaban. El nuevo texto era, respecto al libro, una quimera que despegaba hacia una existencia autónoma. Este nuevo texto libre tenía auténtica existencia material, pero no era una existencia ordinaria: no estaba *literalmente* aquí ni allí. Sólo su sombra aparecía sobre la página de cierto libro concreto. Debido a esto, el libro ya no era una ventana hacia

la naturaleza o hacia Dios; ya no era el mecanismo óptico transparente a través del que el lector accede a las criaturas o a lo trascendente. En tanto que permaneció como instrumento óptico, el libro dio un giro de 180 grados, como si cambiáramos una lente convexa por una cóncava. Del símbolo de la realidad cósmica surgió un símbolo para el pensamiento. El texto, más que el libro, se convirtió en el objeto en el que el pensamiento se recoge y se refleja.

Esta revolución cerebral no ocurrió en el vacío. Tuvo lugar precisamente en los monasterios cistercienses y en las escuelas urbanas canónicas, lugares en los que, exactamente en estas décadas, el tema que se debatía con pasión era la naturaleza de los universales. El *dictator* había convertido el pergamino en un jardín de palabras. El nuevo tipo de pensador y *auctor*, con su propia mano y con una escritura rápida y cursiva, desescombró el solar para construir la catedral de una *summa*. Tomó pluma, tinta y papel para materializar un proceso de abstracción análogo al que se discutía en las escuelas de su tiempo. El texto libresco (tanto en el modo en que se lee como cuando se escribe) refleja, articula, refuerza y legitima la topología mental que presuponen los nuevos enfoques en derecho, filosofía y teología.

Chenu ha denominado al siglo XII la *aetas boetiana*.⁸ Nos recuerda que durante esta época los filósofos griegos eran conocidos en el claustro a través del sabio romano. Pero, al escribir en latín, Boecio confundió lo que Aristóteles había diferenciado. Boecio tradujo como *abstractio* lo que en Aristóteles eran dos palabras diferentes. La primera palabra es *chorizein*, que significa “separar”. Aristóteles la utiliza como término técnico para referirse, normalmente en tono crítico, a la separación de las ideas platónicas de la realidad. La otra palabra traducida como *abstractio* es *aphairesis*, que en la terminología aristotélica significa algo así como “separación” o “poner entre paréntesis”.⁹ Por lo general, se usa para

⁸ Marie-Dominique Chenu, “La Théologie au XII^e siècle”, en Étienne Gilson, ed., *Études de philosophie médiévale* (París, Vrin, 1957), p. 142.

⁹ M. D. Philippe, “Aphairesis, próthesis, chorizein dans la philosophie d’Aristote”, *Revue Thomiste*, 49 (1948): 461-479.

designar el proceso mental mediante el cual el objeto material es puesto aparte por la mente clasificadora. Por ejemplo, un matemático pone entre paréntesis el pie cuando lo considera sólo como una medida de longitud. Los filósofos escolásticos tempranos tardaron más de una generación en reintroducir esta distinción y en comprender el pensamiento conceptual como un proceso de secuestración formal.

La abstracción no es un problema para la mayor parte de los pensadores de comienzos del siglo XII. Este término ni siquiera aparece en el índice moderno de las obras de Anselmo de Canterbury.¹⁰ Cuando tiene que explicar cómo tiene lugar la percepción, cita algún pasaje de san Agustín que hable de la iluminación de la mente divina, haciendo así inteligibles para los hombres las ideas de Dios acerca de la naturaleza. Los seguidores de Boecio a finales de la Edad Media, tanto Abelardo¹¹ como Hugo, suponen que la formación de conceptos tiene algo que ver con la *abstractio*. Sin embargo, están aún demasiado hechizados por la confusión boeciana entre *lo separado* y *lo que se pone entre paréntesis*. Nacieron, como Hugo, bajo la exigua luz que precede al alba. Hugo, pese a que encuentra en la página evidencia en contra, sabía que tenía que haber una tercera forma de leer, no para mi oído ni para el tuyo, sino para nuestros ojos. De este modo, sin insistir en ello, ya estaba comprometido con una nueva forma de explicar la cognición por abstracción, presagiando lo que se convertiría en doctrina común una vez que los manuscritos árabes y bizantinos ayudaron a los escolásticos a acceder al pensamiento griego de Aristóteles. En esto, el análisis que Hugo hace del pensamiento es congruente con su análisis de la lectura.

“LINGUA” Y “TEXTUS”

Hay que tener en mente un factor más cuando se discute el cambio en la metáfora del libro: al mismo tiempo que el tex-

¹⁰ *Opera omnia*, F. S. Schmitt, ed., vol. 6, *Index rerum*, p. 28.

¹¹ J. F. Boler, “Abelard and the Problem of Universals”, *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963): 37-51.

to se despegue de la página, las letras también rompen su cautiverio tradicional con el latín. En el mismo momento en que las 24 letras se utilizan para construir algo primariamente visible, también se utilizan a la postre con el propósito para el que debían haber sido hechas en la mente del lector moderno: para registrar el sonido de la lengua viva y hablada. Olvidamos demasiado fácilmente que durante su existencia, las letras latinas connotaron una y sólo una *lingua*, el latín. La letra “l” se refería aproximadamente al primer sonido de *lingua*, *liber* o *lumen*, pero nunca a una expresión en habla vernácula. Hacia mediados del siglo XII, la “l” podía referirse también al principio de *Liebe*, *love* y *lujuria*. La separación del texto respecto a la materialidad del pergamino “silenció” la página. Las letras dejaron de ser aquellos toques con los que el escriba otorgaba sonido a las líneas. Cuando se hizo el silencio en la página, las letras quedaron disponibles para el registro rutinario de expresiones no latinas. La proliferación de registros vernáculos, al menos los escritos con el alfabeto romano, coincide con la prevalencia de una actitud libresca hacia la página. Simultáneamente el libro, tomado como símbolo, ha dejado de señalar de un modo no ambiguo hacia la naturaleza como un libro y hacia el latín como el lenguaje. La inversión del vector simbólico del libro después del año 1200 debe entenderse dentro de este doble marco.

“TODAS LAS COSAS ESTÁN PREÑADAS”

Esta inversión vectorial del *Schriftstück* como símbolo llama la atención hacia una larga y compleja tradición de metáforas. El libro se utilizó desde la Antigüedad como un ideograma, un atributo y un código.¹² El rollo ya era una metáfora del destino en Mesopotamia, y esta figura emigró hacia el oeste hasta Grecia. En la *Antología griega*, la vida se compa-

¹² Leo Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, *Theophaneia: Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums* 8 (Bonn, Hanstein, 1952).

ra con un rollo que se va desenrollando hasta que el escriba pone su adornada corónide al final de la última línea.¹³ En el centro etrusco de Italia, el destino era tarea de las Parcas, tres divinidades subterráneas. Cloto hila el destino humano, Láquesis lo mide y Atropos lo corta irrevocablemente cuando la vida ha llegado a su fin. En la Antigüedad tardía, este cavernoso taller se representa como una secretaría donde una bella mujer dicta el horóscopo, una segunda toma nota y la tercera lee en alto la suerte de cada mortal.¹⁴ Las Parcas ya no guían el destino humano, se han convertido simplemente en sus administradoras burocráticas.

Este “libro del destino” o “la vida como libro” debe distinguirse del “libro de la vida”, que es de origen babilónico. Este último funciona como un censo celestial, en el que se encuentran aquellos escogidos para sobrevivir. Esta lista contiene ocasionalmente anotaciones de escribas, y se convierte en un registro de las deudas que acompañan a cada uno a los infiernos.¹⁵ Hay bajorrelieves en los que el rollo aparece como un atributo del magistrado del otro mundo.¹⁶

El rollo, por tanto, no es en la Antigüedad simplemente una metáfora, sino también un atributo. Identifica al gobernante. Lo mismo que la ley que dicta, el rollo está en la mano del rey. Aquí el libro no es el signo del poder divino, sino del poder de este mundo. En el Antiguo Testamento se utiliza el libro como una metáfora del destino, de pasar lista y del re-

¹³ Citado en Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 7^a ed. (Berna y Munich, Francke, 1969), p. 311.

¹⁴ Otto J. Brendel, “The Celestial Sphere of the Moirai”, en *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy. Études préliminaires aux Religions Orientales dans l’Empire Romain*, vol. 67 (Leiden, E. J. Brill, 1977). “Las Parcas aparecen repartiendo el horóscopo: Átropo, después de haber leído la hora exacta en un reloj de sol, se vuelve hacia Láquesis para comunicárselo y la anote en tinta. Ya no se muestran como hilanderas. El antiguo concepto de las hermanas hilanderas y la brujería subterránea se digiere y absorbe por completo. [...] Las Moiras observan y apuntan lo que debe ocurrir de acuerdo con leyes elementales. Juntas, dan forma a una especie de transcripción del horóscopo bajo el cual todo lo que existe vive y muere” (pp. 81-83).

¹⁵ *Ibid.*, pp. 26-28.

¹⁶ Véase Gottlieb Schrenk, “Bíblos, biblón”, en *Theologisches Wörterbuch zum NT*, vol. 1, pp. 613-620 (Stuttgart, Kohlhammer, 1933).

gistro de deudas, pero no como un atributo. No hay ni un solo dios pre cristiano de la Antigüedad mediterránea que tenga un libro o un rollo en sus manos. En esto, Cristo es único. Sólo él tiene atributos divinos, y sostiene un rollo. Él es la palabra y revela el libro. El verbo se hace Carne en el Libro. Escribir se convierte en una alegoría para la Encarnación en el Vientre de la Virgen. De aquí se deriva la reverencia litúrgica hacia el libro como objeto.

Agustín enriqueció más aún esta metáfora. Va más allá de los tres significados del destino, el acto de pasar lista y el registro de deudas, y hace una distinción sin precedentes. Convierte el libro en un símbolo de la doble revelación de Dios. “Dios ha escrito dos libros, el libro de la creación y el libro de la redención.”¹⁷ En su tiempo, la apariencia física del libro ya se había metamorfoseado del rollo al *códice*, el rimero de páginas cortadas y unidas que aún nos es familiar. De esta guisa se convierte en la Edad Media en el código para el doble presente de Dios, la doble fuente de todo conocimiento. A través de sus escritos, Hugo regresa constantemente a la oración de Agustín.

A partir de este pasaje de Agustín, Hugo elabora una de sus más bellas expresiones: *Omnis natura rationem parit, et nihil in universitate infecundum est.*¹⁸ [Toda naturaleza da a luz razones, y nada es estéril en el universo.] En esta oración, Hugo lleva a su madurez siglos de metáfora cristiana. En las líneas de la página, el lector iluminado por Dios encuentra criaturas que están allí esperando para hacer nacer el significado. Este estatuto ontológico del libro nos ofrece la clave para una comprensión del monasticismo cristiano como una vida de lectura. La razón por la cual el *studium legendi* es una búsqueda efectiva e infalible de la sabiduría se fundamenta en el hecho de que todas las cosas están impregnadas de sentido, y este sentido únicamente está esperando que el lector lo saque a la luz. La naturaleza no sólo es *como* un libro, la naturaleza misma *es* un libro, y el libro hecho por el hombre es su análogo. Leer el libro hecho por el hom-

¹⁷ Agustín, *De Genesi ad Litteram*, PL, 34, 245.

¹⁸ DB, VI, 5, p. 123.

bre es un acto en el que se ayuda a dar a luz. La lectura, lejos de ser un acto de abstracción, es un acto de encarnación. Leer es un acto somático y corporal de atención al nacimiento que es testigo del sentido producido por todo lo que el peregrino encuentra a través de las páginas.

A principios del siglo XII, *librum manu factum* no es más que el tercer tipo de libro, colocado después del libro de nuestra salvación, el Redentor, y del libro de la creación, trazos del dedo de Dios.

*Omnis mundi creatura
quasi liber, et pictura
nobis est, et speculum.¹⁹*

[Toda criatura del mundo
es para nosotros como un libro,
y una pintura, y un espejo.]²⁰

El libro como símbolo, analogía y metáfora en el tiempo de Hugo es, sobre todo, un símbolo para la *lectura*, conceptualizada y experimentada como un desciframiento meiótico de la realidad mediante el cual el lector, como la comadrona, ayuda a dar a luz (en la luz invisible de Dios) el sentido del que todas las cosas están impregnadas, la Palabra de Dios.

*Tres sunt libri: primus est quem fecit homo de aliquo, secundus
quem creavit Deus de nihilo, tertius quem Deus genuit: Deum de
se Deo. Primus est opus hominis corruptibile; secundus est opus
Dei quod numquam desinit esse, in quo opere visibili invisibilis
sapientia creatoris visibiliter scripta est; tertius, non opus Dei
sed sapientia, per quam facti omnia opera sua Deus.²¹*

¹⁹ Alanus ab Insulis (Alano de Lille, 1120-1202): *Magistri Alani Rhythmus alter, quo graphicè natura hominis fluxa et caduca depingitur* (PL, 210, 579). Véase también Frank Olaf Büttner, "Mens divina liber grandis est: zu einigen Darstellungen des Lesens in spätmittelalterlichen Handschriften", *Philobiblon* (Viena), 16 (1972): 92-126.

²⁰ Un magnífico y completo estudio de las complejas transformaciones de la "imagen" y la "semejanza" durante esta generación es Robert Javelet, *Image et ressemblance au XIII^e siècle de St. Anselme à Alain de Lille*, 2 vols. (París, Letouzey, 1967).

²¹ Hugo de San Víctor, *De arca Noe morali*, II, 12; PL, 176, 643D-644A.

[Hay tres libros: el primero es el que el hombre ha hecho de algo, el segundo el que Dios ha creado de la nada, el tercero el que Dios ha engendrado de Sí Mismo: Dios de Dios. El primero es obra corruptible del hombre; el segundo es obra de Dios que nunca deja de existir, trabajo visible en el que está visiblemente escrita la sabiduría invisible del creador; el tercero no es la obra de Dios, sino su Sabiduría, por medio de la cual Dios hizo todas sus obras.]²²

²² Traducción de *Hugh of Saint-Victor, Selected Spiritual Writings*, hecha por un religioso de C.S.M.V., con una introducción de Aelred Squire, O. P. (Nueva York, Harper and Row, 1962).

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Thesaurus linguae latinae, Editus auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum*, Leipzig, Teubner, 1909-1934.

Adamson, J. W., “The Illiterate Anglo-Saxon”, en J. W. Adamson (ed.), *The illiterate Anglo-Saxon and Other Essays on Education Medieval and Modern*, Cambridge, Cambridge University Press, 1946, pp. 1-20.

Albino, Diana, “La divisione in capitoli nelle opere degli antichi”, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli*, 10, 1962-1963, pp. 219-234.

Alexander, Jonathan James Graham, *The Decorated Letter*, Nueva York, Braziller, 1978.

_____, “Scribes as Artists: The Arabesque Initial in Twelfth-Century English Manuscripts”, en M. B. Parkes y A. G. Watson (eds.), *Medieval Scribes, Manuscripts, and Libraries*, vol. 2, Londres, Scholar Press, 1978, pp. 87-116.

Alexander, Jonathan James Graham, y M. T. Gibson (eds.), *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to R. W. Hunt*, Londres, Oxford University Press, 1976.

Allard, Grey H., “Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l’écriture”, en Werner Beierswaltes (ed.), *Drittes Internationales Eriugena Colloquium, 1979*, Friburgo, C. Winter, 1980, pp. 16-32.

Alverny, Marie Thérèse de, “Astrologues et théologiens au xii^e siècle”, *Bibliothèque Thomistique*, 37: Melanges offerts à Marie-Dominique Chenu, París, Vrin, 1967, pp. 31-50.

_____, “Le cosmos symbolique du xii^e siècle”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 20, 1953, pp. 31-81.

_____, “L’homme comme symbole. Le microcosme”, en Settimana di Studio 26, I: *Simboli e simbologia nell’alto Medioevo*, 3-9 aprile, Spoleto, Centro Italiano per i studi sull’Alto Medio Evo, 1976, pp. 123-183.

Alverny, Marie Thérèse de, "La Sagesse et ses sept filles. Recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IX^e siècle", en *Mélanges F. Grat*, vol. 1, París, 1946, pp. 245-278.

Andersen, Oivind, "Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum", *Antike und Abendland*, vol. 33, núm. 1, 1987, pp. 29-44.

Apel, Willi, *Gregorian Chant*, Champagne, University of Illinois Press, 1958.

Armbuster, Ludwig, "Zur Bienenkunde frühchristlicher Zeiten", *Archiv für Bienenkunde*, vol. 16, 1936, pp. 177-208.

Armknecht, W., *Geschichte des Wortes "süß"; bis zum Ausgang des Mittelalters*, *Germanische Studien*, 171, Ebering, Berlín, 1936.

Assmann, Aleida, *Review of Die Schrift. Hat Schreiben eine Zukunft?*, V. Flusser, *Poetica*, 20, 1988, pp. 784-788.

Assmann, Aleida, Jan Assmann y Christof Hardmeier (eds.), *Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, Munich, Fink, 1983.

Auden, Wynstan Hugh, *About the House*, Nueva York, Random House, 1965.

Auerbach, Erich, *Dante: Poet of the Secular World*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.

_____, "Dante's Address to the Reader", *Romance Philology*, 7, 1954, pp. 268-278.

_____, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1965. [Traducción al español: *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, trad. de Luis López Molina, Barcelona, 1969.]

_____, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Berna, Franke, 1958.

_____, *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefeld, 1964.

_____, *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 7^a ed., Munich, Franke, 1987. [Originalmente publicado en Estambul, 1946; traducción al español: *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950.]

Balogh, Joseph, “Voces Paginarum”, *Philologus*, 82, 1926-1927, pp. 84-109 y 202-240.

Balthasar, Hans Urs von, “Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche”, en *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961, pp. 484-501.

Baltrušaitis, Jurgis, *Essai sur une légende scientifique: le miroir. Révélations, science-fiction et fallacies*, París, Elmayan-Seuil, 1978.

_____, *Le moyen âge fantastique*, París, Colin, 1955. [Traducción al español: *Edad Media fantástica*, Ensayos Arte Cátedra, Madrid, Cátedra, 296 pp.]

_____, *Réveils et prodiges: le Gothique fantastique*, París, Colin, 1960.

_____, *La Stylistique ornementale dans la sculpture romane*, París, Librarie Ernest Leroux, 1931.

_____, “Une Survivance médiévale: ‘La Plante à têtes’”, *Revue des arts*, 4, 1954, pp. 81-92.

Barakat, Robert Z., *The Cistercian Sign Language: A Study in Non-Verbal Communications*, Cistercian Studies Series, 11, Kalamazoo, Mich., Cistercian Publications, 1975.

Baron, Hans, “The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship”, *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, pp. 3-22.

Baron, Roger, “L’authenticité de l’oeuvre de Hugues de Saint-Victor”, *Revue des sciences religieuses*, 36, 1962, pp. 48-58.

_____, “Études sur l’authenticité de l’oeuvre de Hugues de Saint-Victor d’après les mss. París Maz-, 717, BN 14506 et Douai 360-6”, *Scriptorium*, 10, 1956, pp. 182-220.

_____, *Hugonis de Sancto Victore Opera Propaedeutica: Practica geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in Philosophiam*, Publications in Medieval Studies, Philip S. Moore, ed., Indiana, University of Notre Dame Press, 1966.

_____, “Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son oeuvre”, *Traditio*, 15, 1959, pp. 223-297.

_____, *Hugues de Saint-Victor. Six opuscules spirituels*, París, Les Éditions du Cerf, 1975.

Baron, Roger, “L’influence de Hugues de St.-Victor”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22, 1955, pp. 56-71.

Baron, Roger, "Note méthodologique sur la détermination d'authenticité pour l'oeuvre de Hugues de Saint-Victor", *Cahiers de civilisation médiévale*, 9, 1966, pp. 225-228.

_____, "Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 51, 1956, pp. 920-934.

_____, "Le 'Sacrement de la Foi' selon Hugues de Saint-Victor", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 42, 1958, pp. 50-78.

_____, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, París, P. Lethielleux, 1957.

Bataillon, L. J., B. Guyot y R. House (eds.), *La Production du livre universitaire au moyen âge. Exemplar et pecia*, París, CNRS, 1988.

Battisti, Carlo, "Secoli illetterati. Appunti sulla crisi del latino prima della riforma carolingia", *Studi medievali*, 1960, pp. 369-396.

Bäuml, Franz, "Der Übergang mündlicher zur artes-bestimmten Literatur des Mittelalters. Gedanken und Bedenken", en *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift Gerhard Eis*, Stuttgart, 1968, pp. 1-10.

_____, "Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy", *Speculum*, 55, 1980, pp. 237-265.

_____, (ed.), *From Symbol to Mimesis: the Generation of Walther von der Vogelweide*, Göppingen, Kümmerle, 1984.

Bäuml, Franz H., y Edda Spielmann, "From Illiteracy to Literacy: Prologomena to a Study of the Nibelungenlied", en Joseph J. Duggan (ed.), *Oral Literature. Seven Essays*, Londres, Scottish Academic Press, 1975, pp. 62-73.

Bazan, B. C., "Les Questions disputées, principalement dans les facultés de Théologie", en L. Génicot, *Typologie des sources du moyen âge occidental*, Turnhout, Brepols, 1985.

Belting, Hans, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, Munich, Beck, 1990.

Benson, R. L., y G. Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Benton, John E. (ed.), *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent (1064?-c. 1125)*,

traducción de C. C. Swinton Bland, revisada por el editor, Nueva York, Harper and Row, 1970.

Berkout, C. T., y J. B. Russell, *Medieval Heresies. A Bibliography 1960-1979*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, Subsidia Medievalia, 2, 1981.

Berlière, Ursmer, "Lectio divina", en *L'Ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle*, Collection Pax, Maredsous, 1927.

Birt, Theodor, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Literatur, mit Beiträgen zur Textgeschichte des Theokrit, Catull, Properz und anderer Autoren*, Berlín, W Herz, 1882 (reimpresión: Aalen, Scientia, 1959).

_____, *Die Buchrolle in der Kunst*, Leipzig, Teubner, 1907.

Bischoff, Bernhard, "Aus der Schule Hugos von St. Viktor", en A. Lang, J. Lecher y M. Schmaus (eds.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplementband 3, Halbband 1, Münster, 1935, pp. 246-250.

_____, "Elementarunterricht und probationes pennae in der ersten Hälfte des Mittelalters", *Mittelalterliche Studien*, 1, 1966, pp. 74-78.

_____, "Die Gedächtniskunst im Bamberger Dom", en *Anecdota Novissima*, Stuttgart, Hiersemann, 1984, pp. 204-211.

_____, *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 2 vols., Stuttgart, Hiersemann, 1966-1967.

_____, "Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters", *Grundlagen der Germanistik*, 24, Berlín, E. Schmidt, 1980.

_____, "Il ruolo del libro nella riforma di Carlo Magno", *Schede medievali*, 2, 1982, pp. 7-13.

_____, "The Study of Foreign Languages in the Middle Ages", *Speculum*, 36, 1961, pp. 109-226.

_____, *Die süddeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, 2 vols., Wiesbaden, Harrassowitz, 1980.

Bischoff, Bernhard, "Eine verschollene Einteilung der Wis-

senschaften”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 33, 1958, pp. 5-20.

Bischoff, B. y Hoffmann, J., *Libri Sanct Kyiani: die Würzburger Schreibschule und die Dombibliothek im 8 und 9. Jahrhundert*, Wurzburgo, Schönigh, 1952.

Bloch, P., “Autorenbildnis”, en *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 1., Friburgo, Herder, 1968, cols. 232-234.

Blum, H., *Die antike Mnemotechnik. Spudasmata. Studien zur klassischen Gesetzgebung*, 15, Hildesheim, Olms, 1969.

Blume, Karl, *Abbatia. Ein Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Rechtssprache*, Stuttgart, Enke, 1941.

Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, Suhrkamp, 1986.

Boblitz, Hartmut, “Die Allegorese der Arche Noah in der frühen Bibelauslegung”, *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1972, pp. 159-170.

Boer, P. A. H., *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des alten Testamento*, Stuttgart, Kohlhammer, 1962.

Boler, J. E., “Abaelard and the Problem of the Universals”, *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963, pp. 37-51.

Bonnard, Fourier, *Histoire de l'Abbaye Royale et de l'ordre des Chanoines Réguliers de St.-Victor de París. Première période: 1013-1500*, París, Savaète, 1907.

Borgolte, Michael, “Freigelassene im Dienst der Memoria. Kulttradition und Kultwandel zwischen Antike und Mittelalter”, *Frühmittelalterliche Studien*, 17, 1983, pp. 234-250.

Borst, Arno, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, Hiersemann, 1963.

Bosse, Heinrich, “Die Schüler müssen selber schreiben lernen’ oder die Einrichtung der Schiefertafel”, en D. Boueke y N. Hopster (eds.), *Schreiben-Schreiben lernen. Rolf Sanner zum 65. Geburtstag*, Tübinger Beiträge zur Linguistik 249, Tubinga, Narr, 1985, pp. 164-199.

Bottéro, Jean, *Mésopotamie. L'Écriture, la raison et les dieux*, París, Gallimard, 1987.

Boueke, D. y N. Hopster (eds.), *Schreiben-Schreiben lernen*.

Festschrift Rolf Sanner zum 65. Geburtstag, Tübinger Beiträge zur Linguistik 249, Tubinga, Narr, 1985.

Bourgain, Pascale, “L’Édition des manuscrits”, en H. J. Martin y R. Chartier (eds.), *L’Histoire de l’édition française*, vol. 1, París, Promodis, 1982, pp. 48-75.

Brendel, Otto J., “The Celestial Sphere of the Moirai”, en *Symbolism of the Sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek Philosophy. Études préliminaires aux religions Orientales dans L’Empire Romain*, vol. 67, Leiden, E. J. Brill, 1977, pp. 81-83.

Brincken, Anna Dorothea von den, “*Mappa Mundi* und Chronographie. Studien zur *imago mundi* des Mittelalters”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 24, 1968, pp. 118-186.

—, “*Tabula Alphabetica*. Von den Anfängen alphabetischer Registerarbeiten zu Geschichtswerken”, en *Festschrift für Hermann Heimpel*, Veröffentlichungen des Max Planck Instituts für Geschichte, Gotinga, Vandenhoeck, 1972, pp. 900-923.

—, “... ut describeretur universos orbis. Zur Universal-karthographie des Mittelalters”, *Miscellanea Medievalia*, 7, 1970, pp. 249-278.

Bruni, Francesco, “Traduzione, tradizione e diffusione della cultura: Contributo alla lingua dei semicolti”, *Quaderni Storici*, 38, 1978, pp. 523-534.

Bultot, Robert, “Cosmologie et contemptus mundi”, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, número especial, 1: *Mélanges de théologie et de littérature médiéva-les offerts à Dom Hildebrand Bascuoa*, O. S. B., Lovaina, 1980.

Buttimer, Charles Henry, *Hugonis de Sancto Victore, Didascalicon. De Studio Legendi: A Critical Text* (tesis del hermano Charles Henry Buttimer, M. A.), Washington, D.C., Catholic University Press, 1939.

Büttner, Frank Olaf, “*Mens divina liber grandis est*: zu einigen Darstellungen des Lesens in spätmittelalterlichen Handschriften”, *Philobiblon* (Viena), 16, 1972, pp. 92-126.

Bynum, Caroline Walker, “Did the Twelfth Century Disco-

ver the Individual?", *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, pp. 1-12.

Bynum, Caroline Walker, *Docere verbo et exemplo: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality*, Harvard Theological Studies, 31, Missoula, Scholar Press, 1979.

_____, "The Spirituality of Regular Canons in the Twelfth Century: A New Approach", *Medievalia et Humanistica*, 11, 1973, pp. 3-24.

Calati, B., "La *lectio divina* nella tradizione monastica benedettina", *Benedictina*, 28, 1981, pp. 407-438.

Camille, Michael, "The Devil's Writing: Diabolic Literacy in Medieval Art", en Irving Lavin (ed.), *World Art: Themes of Unity in Diversity: Acts of the Twenty-sixth International Congress of Art*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1989.

_____, "Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy", *Art History*, 8, 1985, pp. 26-49.

_____, "Visual Signs of the Sacred Page: Books in the Bible Moralisee", *Word and Image*, vol. 5, núm. 1, enero de 1989, pp. 111-130.

Canivez, J. M. (ed.), *Status Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, vol. 1, Lovaina, 1933.

Caplan, Harry, *Rhetorica ad Herennium. De ratione dicendi*, con traducción al inglés: Cambridge, Harvard University Press, 1954.

Capua, F. di, "Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso gli antichi", *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 28, 1953-1954, pp. 59-62.

Caruthers, Mary, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Casel, Odo, O. S. B., *Vom Spiegel als Symbol*, Nachgelassene Schriften, en colaboración con Julia Platz, Maria Laach, Ars Liturgica, 1961.

Charland, Thomas M., *Artes Praedicandi: Contributions à*

l'histoire de la rhétorique au moyen âge, Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa 7, París, Vrin, 1936.

Charpin, Dominique (ed.), *Le Geste, la parole et l'écrit dans la vie juridique en Babylorie ancienne. Écriture, systèmes idéographiques et pratiques expressives. Actes du colloque international de l'Université de París VII*, París, Sycomore, 1982.

Chartier, Roger, *Lectures et lecteurs dans la France d'ancien régime*, París, Seuil, 1987.

Chastel, André, et al. (eds), *La sculpture. Principes d'analyse scientifique: Méthode et vocabulaire*, Ministère de la Culture et de la Communication. Inventaire Général des Monuments... de la France, París, Imprimerie Nationale, 1978.

Châtillon, Jean, "Le *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor", en *La Pensée encyclopédique au moyen âge*, Neuchâtel, Baconnière, 1966, pp. 63-76.

_____, "Une Écclésiologie médiévale: L'Idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au xii^e siècle", *Irénikon*, 22, 1949, pp. 115-138 y 395-411.

_____, "Les Écoles de Chartres et de Saint-Victor", en *La scuola nell' Occidente Latino nell' alto medio evo*, Settimana di Studio 19, Spoleto, Centro Italiano per i studi sull' Alto Medio Evo, 1972, pp. 795-839.

_____, "De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: Chronique littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor", *Revue du moyen âge latin*, 8, 1952, pp. 139-162.

_____, "Hugo von St. Viktor", *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 15, Berlín, 1986, pp. 629-635.

_____, "Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot", en *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie. Actes du Colloque international du Centre National de la Recherche scientifique, Laon 1975*, París, 1977, pp. 415-431.

Chaunu, Pierre, *Histoire science sociale. La Durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, París, Soc. Édit. d'Enseignement Supérieur, 1974. [Traducción al español: *Historia, ciencia social: duración, espacio y hombre en la época moderna*, Libros de Ensayo, Madrid, Encuentro.]

Chaytor, H. J., *From Script to Print: An Introduction to Medieval Vernacular Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1945.

_____, "The Medieval Reader and Textual Criticism", *Bulletin of the John Rylands Library*, 26, 1941, pp. 49-56.

Chenu, Marie-Dominique, "Arts 'mécaniques' et œuvres serviles", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 29, 1940, pp. 313-315.

_____, "Auctor, Actor, Autor", *Bulletin du Cange*, 3, 1927, pp. 81-86.

_____, "Les Catégories affectives dans la langue de l'école", en *Le Coeur. Études carmelitaines*, Brujas, Desclée de Brouwer, 1950, pp. 123-128.

_____, "Civilisation urbaine et théologie. L'École de Saint-Victor au XII^e siècle", *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 29, 1974, pp. 1253-1263.

_____, "Conscience de l'histoire et théologie au XII^e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 21, 1954, pp. 107-133.

_____, "Cur homo? Le Sous-sol d'une controverse au XII^e siècle", *Mélanges de science religieuse*, 10, 1953, pp. 195-204.

_____, "La Décadence de l'allégorisation. Un Témoin, Garnier de Rochefort", en *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, vol. 2, París, Aubier, 1964, pp. 129-136.

_____, "L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale", en *Conférence Albert le Grand 1968*, Montreal, Institute d'Études Médiévales, 1969.

_____, "Grammaire et théologie au XII^e et XIII^e siècles", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 10-11, 1935-1936, pp. 5-28.

_____, "Involucrum: Le Mythe selon les théologiens médiévaux", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 30, 1955, pp. 75-79.

_____, "Les Masses pauvres", en G. Cottier, J.-C. Baumont, A. Chouraqui *et al.*, *Église et pauvreté*, París, Cerf, 1965, pp. 169-176.

Chenu, Marie-Dominique, "Moines, clercs, et laïcs au carrefour de la vie évangélique", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49, 1954, pp. 59-89.

_____, "La Nature et l'homme: la renaissance du XII^e siècle", en *La Théologie au XII^e Siècle*, París, Vrin, 1976, pp. 19-51.

_____, "Nature ou histoire? Une Controverse exégétique sur la création au XII^e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 20, 1953, pp. 25-30.

_____, "Notes de lexicographie philosophique médiévale: *disciplina*", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25, 1936, pp. 686-692.

_____, "Platon à Citeaux", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 21, 1954, pp. 99-106.

_____, *Il risveglio della coscienza nella civiltá medievale*, Giá e Non Ancora 57, Milán, Jaca Book, 1982.

_____, "Spiritus: Le Vocabulaire de l'âme au XII^e siècle", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 41, 1957, pp. 209-232.

_____, "La Théologie au XII^e siècle", en Étienne Gilson (ed.), *Études de philosophie médiévale*, París, Vrin, 1957.

_____, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, Bibliothéque Thomistique, París, Vrin, 1957.

Chiampi, James Thomas, "From Unlikeness to Writing: Dante's 'Visible Speech' in Canto Ten, Purgatorio", *Medievalia*, 5, 1982, pp. 97-112.

Chiffoleau, J., "Perché cambia la morte nella regione di Avignone alla fine del Medioevo", *Quaderni Storici*, 50, 1982, pp. 449-465.

Christ, Karl, *The Handbook of Medieval Library History*, trad. y ed. de Theophil M. Otto, Metuchen, N. J. The Scarecrow Press, 1984.

Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record, England 1066-1307*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

_____, "Remembering the Past and the Good Old Law", *History*, 40, 1970, pp. 165-176.

Clapp, Vernon W., *The Story of Permanent Durable Book Paper, 1115-1970*, Toronto, University of Toronto Press, 1971.

Congar, Yves, "Modèle monastique et modèle sacerdotal en Occident, de Grégoire VII (1073-1085) à Innocent III (1198)", en *Études de civilisation médiévale (ix^e-xi^re). Mélanges offerts à Edmond-René Labande*, Poitiers, 1973.

Constable, Giles, "Aelred of Rievaulx and the Nun of Watton: An Episode in the Early History of the Gilbertine Order", en Derek Baker (ed.), *Medieval Women, Studies in Church History*, Subsidia, 1, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 209-226.

_____, *Attitudes toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, Brookline, Hellenic College Press, 1982.

_____, *The Letters of Peter the Venerable*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

_____, *Medieval Monasticism. A Select Bibliography*, Toronto Medieval Bibliographies 6, Toronto, University of Toronto, 1976.

_____, "Monachisme et pèlerinage du moyen âge", *Revue historique*, 101, 1977, pp. 3-27.

_____, "Nudus nudum Christum sequi and Parallel Formulas in the Twelfth Century: A Supplementary Dossier", en E. F. Church y T. George (eds.), *Continuity and Discontinuity in Church History. Festschrift J. H. Williams*, Studies in Christian Thought 19, Leiden, 1981, pp. 83-91.

_____, "Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages", en *Mélanges G. Fransen*, Studia Gratiana 19, Bolonia, 1976, pp. 125-146.

_____, "The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the Late Middle Ages", en *Religious Life and Thought*, Londres, Variorum, 1979.

_____, "Resistance to the Tithes in the Middle Ages", *Journal of Ecclesiastic History*, 13, 1962, pp. 172-185.

Constable, Giles, y B. Smith, *Libellus de diversis ordinibus qui sunt in Ecclesia*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Corbier, M., "L'Écriture dans l'espace public romain", en *Centre national de la recherche scientifique, L'Urbs: Espace urbain et histoire*, Roma, École française de Rome, 1987, pp. 583-595.

Corbin, Henry, "Les cités emblématiques", en Horia Damian y Jean-Pierre Raynaud (eds.), *Les symboles du lieu, l'habitation de l'homme*, Le Cahiers de l'Herne, París, l'Herne, 1983, pp. 47-54.

Corcoran, T., *Renatae Litterae, saeculo 16. in scholis societas Iesu stabilitae. Ad usum academicum in collegio Dublinensi*, Dublín, 1927.

Courcelle, Pierre, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., París, Études Augustiniennes, 1974.

—, "Étude critique sur le commentaire de la 'Consolation' de Boèce (IX^e-XV^e siècles)", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12, 1939, pp. 6-140.

Cremascoli, G., *Exire de saeculo. Esami di alcuni testi della spiritualità benedettina e francescana (Sec. XIII-XIV)*, Quaderni di Ricerche Storiche sul Primo Movimento Francescano e del Monachesimo Benedettino 3, Nantes, 1982.

Curshman, Michael, "The Concept of the Oral Formula as an Impediment to Our Understanding of Medieval Oral Poetry", *Medievalia Humanistica*, 8, 1977, pp. 63-76.

Curtius, Ernst Robert, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 7^a ed., Berna y Munich, Francke, 1969. [Traducción al español: *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE, 1992.]

Cusa, Nicolás de, *De venatione sapientiae, Die jagd nach Weisheit*, Hamburgo, P. Wilpert, 1964.

Damish, Hubert, "L'Alphabet des masques", *Nouvelle revue de psychoanalyse*, 21, 1981, pp. 123-131.

Décanet, J. M., "Amor ipse intellectus est", *Revue du moyen âge latin*, 1, 1945, p. 368.

Deferrari, Roy J. (ed.), *Hugh of St. Victors 'On the Sacraments of the Christian Faith'*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

Delaruelle, Étienne, *La Piété populaire au moyen âge*, Túrin, Botteghe Oscure, 1975.

Dereine, Charles, "Coutumiers et ordinaires de chanoines réguliers", *Scriptorium*, 5, 1951, pp. 107-117.

Destrez, Jean, *La 'Pecia' dans les manuscrits universitaires du XIII^e et XIV^e siècles*, París, Vautrain, 1935.

Detienne, Marcel (ed.), *Les Savoires de l'écriture en Grèce ancienne*, Cahiers de Philologie, Série apparat critique 14, Lille, Centre de Recherche Philologique de l'Université de Lille 3, 1988.

Dewan, L., "Obiectum. Notes on the Invention of a Word", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 48, 1981, pp. 37-96.

Dickey, Mary, *Some Commentaries on the "De Inventione" and "Ad Herennium" of the Eleventh and Early Twelfth Century*, Medieval and Renaissance Studies 1, Londres, Warburg Institute, 1968, pp. 1-41.

Diringer, David, *The Alphabet: A Key to the History of Mankind*, vol. 1, 3^a ed., Nueva York, Funk and Wagnalls, 1968 (edición original:1848).

Douteil, H. (ed.), *Exultet Rolle: Easter Praeconium. MS Biblioteca Vaticana 9820*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1975.

Dragonetti, Roger, *Le Mirage des sources: l'art du faux dans le roman médiéval*, París, Seuil, 1987.

Dronke, Peter, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

_____, *Poetic Individuality in the Middle Ages. New Departures in Poetry 1000-1150*, Oxford, Clarendon Press, 1970.

_____, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (230) to Marguerite Porete (1310)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Druce, G. C., "The Medieval Bestiaries and Their Influence on Ecclesiastical Decorative Art", *Journal of the British Architectural Association*, 1919-1920.

Du Cange, Charles Du Fresne Sieur, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Editio nova, aucta 1883-1887. Reimpresión: Graz, 1954 (edición original: 1678).

Duhem, Pierre, *Medieval Cosmology: Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*, trad. y ed. de Roger Ariew, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

Dumont, Louis, "A Modified View of Our Origins. The Christian Beginnings of Modern Individualism", *Religion*, 12, 1982, pp. 1-27.

Dunne, Carroll, "The Roots of Memory", *Spring*, 1988, pp. 113-118.

Ebeling, G., "Geist und Buchstabe", en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 2, Tübingen, Mohr, 1958, cols. 1290-1296.

_____, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen, Mohr, 1947.

Ehlers, Joachim, "Arca significat ecclesiam: ein theologisches Weltmodell aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts", en *Jahrbuch des Institutes für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, vol. 6, Münster, 1972, pp. 121-187.

_____, *Hugo von St. Victor: Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*, Frankfurter historische Abhandlungen Wiesbaden, Steiner, 1973.

_____, "Hugo von St. Victor und die Victoriner", en Martin Gerschat, *Gestalten der Kirchengeschichte*, vol. 3, parte 1, Mittelalter 1, pp. 192-204.

Eisenstein, Elizabeth, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

_____, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, Londres, Cambridge University Press, 1984. [Traducción al español: *Revolución de la imprenta en la edad moderna europea*, Universitaria, Madrid, Akal, 288 pp.]

Elbern, Victor H., "Zisterziensische Handschriften des frühen Mittelalters als Zeichen sakraler Abgrenzung", en Albert Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin, De Gruyter, 1971, pp. 340-356.

Elredio de Rieval, *Opera Omnia*, A. Hoste, O. S. B. y C. H. Talbot (eds.), Turnhout, Brepols, 1971.

Emery, K., "Reading the World Rightly and Squarely: Bonaventure's Doctrine of the Cardinal Virtues", *Traditio*, 39, 1983, pp. 183-218.

Endres, Joseph Anton, *Das Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis. Ein Beitrag zur Ikonographie und Liturgiegeschichte des 12. Jahrhunderts*, Kempten, Kösel, 1903.

Ernout, A., "Dictare, dicter, allem dichten", *Revue des études latines*, 29, 1951, pp. 155-161.

Ernout, A., y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, París, Klincksieck, 1967.

Evans, Gillian R., "A Change of Mind in Some Scholars of the Eleventh and Early Twelfth Century", en D. Baker (ed.), *Religious Motivation: Biographical and Sociological Problems for the Church Historian*, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 27-37.

_____, "Hugh of St. Victor on History and the Meaning of Things", *Studia Monastica*, 25, 1983, pp. 223-234.

_____, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford, Clarendon, 1980.

_____, "Two Aspects of *Memoria* in the Eleventh- and Twelfth-Century Writings", *Classica et medievalia*, 32, 1971-1980, pp. 263-278.

Faral, Edmond, "Le Manuscrit 511 du 'Hunterian Museum' de Glasgow", *Studi Medievali*, 9, 1936, pp. 106-107.

Faulhaber, Charles, *Latin Rhetorical Theory in Thirteenth and Fourteenth Century Castile*, University of California Publications on Modern Philology I03, Berkeley, University of California Press, 1972.

Finkenzeller, Joseph, *Die Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen: Von der Schrift bis zur Scholastik*, vol. 4 de *Handbuch der Dogmengeschichte*, Friburgo, Herder, 1980.

Fiske, Adèle M., *Friends and Friendship in the Monastic Tradition*, presentación de Gerhart B. Ladner, cíDOC Cuaderno 51, Cuernavaca, cíDOC, 1970.

_____, "Paradisus Homo amicus", *Speculum*, 40, 1965, pp. 426-459.

Flusser, Vilém, *Die Schrift. Hat Schreiben eine Zukunft?*, Gotinga, Immatrix Publications, 1987.

Focillon, H., *L'Art d'Occident, le moyen âge roman et gothique*, París, 1938. [Traducción al español: *Arte de Occidente. La Edad Media románica y gótica*, trad. de Beatriz del Castillo, Alianza Forma 69, Madrid, Alianza, 1988, 554 pp.]

Folliet, Georges, "Deificare in otio, Augustin, Epistula X, 2", en *Recherches augustinianes 2, Hommage a R. P. Fulbert Cayre*, París, Études augustinianes, 1962, pp. 225-236.

Forbes, R. J., *Studies in Ancient Technology*, 9 vols., Leiden, Brill, 1964-1972.

Forcellini, Aegidio, *Lexicon totius latinitatis*, ed. de Josepho Perin, Bolonia, La casa editrice Arnaldo Forni, 1965. (Originalmente publicado en 1864-1926.)

Foreville, Raymonde (ed.), *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Actes du colloque international du CNRS, le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982*, Spicilegium Beccense 2, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984.

Fracheboud, M. André, "Le Problème action-contemplation au cœur de Saint Bernard: 'Je suis la chimère de mon siècle'", *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum*, 16, 1954, pp. 45-52, 128-136, 183-191.

Franklin, Alfred, *Histoire de la bibliothéque de l'abbaye de Saint-Victor à Paris*, París, 1865.

Franz, A., *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Friburgo, Herder, 1902.

Freudgen, Joseph, *Hugo von St. Viktor, Das Lehrbuch. Sammlung der bedeutendsten Pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit*, Paderborn, F. Schöningh, 1896.

Fuhrmann, Horst, "Die Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff", *Historische Zeitschrift*, 197, 1963, pp. 529-554, 580-601.

_____, "Überlegungen eines Editors", en L. Hödl y D. Wuttke (eds.), *Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte*, Boppard, Verlags Gesellschaft mbH, 1978.

Funkenstein, Amos, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*, Munich, 1965.

Gadamer, H. G., "Unterwegs zur Schrift?", en Aleida y Jan Assmann (eds.), *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation*, Munich, Fink, 1983, pp. 10-19.

Ganz, David, "The Preconditions of Caroline Minuscule", *Viator*, 18, 1987, pp. 23-43.

Ganz, Peter, *The Role of the Book in Medieval Culture*, 2 vols., Turnhout, Brepols, 1986.

Gardeil, A., "Dons du Saint Esprit", en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 4, París, Letouzey, 1939, cols. 1728-1781.

Gasparri, E. (ed.), "L'enseignement de l'écriture a la fin du moyen âge: a propos du *tractatus in omnem modum scribendi*, MS 76 de l'abbaye de Kremsmünster", *Scrittura e civiltà*, 3, 1979, pp. 243-265.

Gatard, A., "Chant grégorien du 9^e au 12^e siècle", en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 3, París, Letouzey, 1925, cols. 311-321.

Gaudemet, J., *La Société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, Londres, Variorum Reprints, 1980.

Gellrich, Jesse M., *The Idea of the Book in the Middle Ages: Language Theory, Mythology, and Fiction*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.

Gerhardson, B., *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, Gleerup, 1961.

Ghelinck, Joseph de, "Les Bibliothéques médiévales", *Nouvelle revue de théologie*, 65, 1939, pp. 36-55.

_____, *L'Essor de la littérature latine au xir^e siècle*, Museum Lessianum, París, Desclée de Brouwer, 1957.

_____, "Latin chrétien ou langue latine des chrétiens", *Les Études classiques*, 8, 1939, pp. 449-478.

_____, *Le Mouvement théologique du xir^e siècle*, Brujas, Éditions "De Tempel", 1948.

_____, "Originale et originalia", *Bulletin du Cange*, 14, 1939, p. 95.

_____, *Patristique et moyen âge: études d'histoire littéraire et doctrinale*, 2 vols., París, Desclée de Brouwer, 1947.

_____, "La Table des matières de la première édition des œuvres de Hughes de St.-Victor", *Recherches des sciences religieuses*, 1, 1910, pp. 270-289 y 385-396.

Gilson, Étienne M., *The Christian Philosophy of St. Augustine*, Nueva York, Octagon Books, 1983.

_____, *From Aristotle to Darwin and Back Again: A Journey in Final Causality, Species, and Evolution*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984. [Traducción al español:]

De Aristóteles a Darwin, y de vuelta. Ensayo sobre algunas constantes de la biofilosofía, trad. de Alberto Clavería, Pamplona, Eunsa, 180.]

Gilson, Étienne, *Heloise and Abaelard*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.

_____, "Regio Dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard de Clairvaux", *Medieval Studies*, 9, 1947, pp. 103-130.

_____, *The Spirit of Medieval Philosophy*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1936 (Reimpresión: Norwood, Telegraph Books, 1985). [Traducción al español: *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981.]

Gindele, C., "Bienen-, Waben- und Honigvergleiche in der frühen monastischen Literatur", *Review of Benedictine Studies*, 6-7, 1977-1978, pp. 1-26.

_____, "Die Strukturen der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt", *Revue bénédictine*, 64, 1954, pp. 9-27.

Giroud, Charles, *L'Ordre des Chanoines Réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne*, París, Martigny, 1961.

Glorieux, Palémon, "Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives", *Mélanges de sciences religieuses*, vol. 9, Lille, 1952, Cahier supplémentaire.

_____, "Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de París au XIII^e siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 35, 1968, pp. 3-186.

Gode, P. K., "Some Notes on the History of Ink Manufacture in Ancient and Medieval India and Other Countries", en *Studies in Indian Cultural History*, vol. 3, Hoshiarpur, Vishvesvaranand Vedic Research Institute, 1960; Poona, Shri S. R. Sardessi, 1969, cap. 5, pp. 31-35.

Godefroy, L., "Lecteur", en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9, París, Letouzey, 1926, cols. 117-125.

Goetz, W., "Die Enzyklopädien des 13- Jahrhunderts", *Zeitschrift für die deutsche Rechtsgeschichte*, 2, 1936, pp. 227-250.

Goldbacher, A. (ed.), *Epistolae Sancti Augustini*, Praga, Bibliopola academiae litterarum caesareae vindobonensis, 1895.

Goldman, E., "Cartam levare", *Mitteilungen des Institutes für Österreichische Geschichtsforschung*, 35, 1914, pp. 1-59.

Gossen, C.-Th., "Graphème et phonème: le problème central de l'étude des langues écrites du moyen âge", *Revue de linguistique romane*, 32, 1968, pp. 304-345.

Gougaud, L., "Muta praedicatio", *Revue bénédictine*, 42, 1930, pp. 168-171.

Goy, R., *Die Überlieferung der Werke Hugo von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters, Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 14, Stuttgart, 1976.

Grabmann, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. 1, 2^a ed., Friburgo, Herder, 1957.

Green, William M. (ed.), "Hugo of St. Victor: *de tribus maximis circumstantiis gestorum*", *Speculum*, 18, 1943, pp. 484-493.

Grégoire, R., "L'adage ascétique *Nudus nudum Christum sequi*", en *Studi storici in onore di O. Bertolini*, vol. 1, Pisa, 1975, pp. 395-409.

_____, "Scuola e educazione giovanile nei monasteri dal sec. IV al XII", *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, 1, 1983, pp. 9-44.

Gregorio el Grande, *Morales sur Job*, introd. de Robert Gillet, O. S. B., París, Les Éditions du Cerf, 1975.

Gregory, Tullio, "La Nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle", en John M. Murdoch y Edith D. Sylla (eds.), *The Cultural Context of the Middle Ages*, Boston Studies in the Philosophical Sciences 26, Boston, Reidel, 1978, pp. 193-210. [También en la obra del propio Gregory, *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pp. 115-143.]

Grove, George, *A Dictionary of Music and Musicians*, Nueva York, Macmillan, 1880.

Grundmann, Herbert, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Gotinga, Vandenhoeck, 1978.

_____, "Die Grundlagen der mittelalterlichen Geschichtsanschauung", *Archiv für Kulturgeschichte*, 24, 1934, pp. 326-336.

Grundmann, Herbert, "Jubel", en *Festschrift J. Trier*, Weisenheim a.d. Glan, 1954, pp. 477-511.

_____, "Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter", *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, pp. 1-65.

_____, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

Guerreau-Jalabert, A., "La 'Renaissance carolingienne': modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 139, 1981, pp. 5-35.

Guichard, P., *Structures "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, París, Mouton, 1977.

Haering, Nikolaus M., "Charakter, Signum, Signaculum: Die Entstehung bis nach der karolingischen Renaissance", *Scholastik*, 30, 1955, pp. 481-512.

_____, "Commentary and Hermeneutics", en R. L. Benson y Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 173-200.

Hajdu, Helga, *Das mnemotechnische Schrifttum des Mittelalters*, Amsterdam, E. J. Bonset, 1967 (edición original: Leipzig, 1936).

Hajnal, Istvan, *L'Enseignement de l'écriture aux universités médiévales*, 2^a ed., Budapest, 1959.

Harms, Wolfgang, *Homo viator in bivio: Studien zur Bildlichkeit des Weges*, Medium Aevum 21, Munich, Fink, 1970.

Harms, Wolfgang, y Heimo Reinitzer, *Natura loquax: Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Mikrokosmos: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 7, Frankfurt, Lang, 1981.

Hartlaub, G. F., *Zauber des Spiegels: Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*, Munich, Pieper, 1951.

Haskins, Charles H., "The Life of Medieval Students Illustrated by Their Letters", *The American Historical Review*, 3, 1897-1898, pp. 203-229. (Publicado luego en Charles H. Haskins, *Studies in Mediaeval Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1929; Nueva York, Ungar, 1958, pp. 1-35.)

Hathaway, Neil, "Compilatio: From Plagiarism to Compiling", *Viator*, 20, 1989, pp. 19-44.

Hausherr, Irénée, *The Name of Jesus*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1978.

Havelock, Eric A., *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton Series of Collected Essays, Princeton, Princeton University Press, 1982.

Heer, Friedrich, *Der Aufgang Europas: Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, Viena, Europäische Verlagsanstalt, 1949.

Heisig, Karl, "Muttersprache: Ein romanistischer Beitrag zur Genesis eines deutschen Wortes und zur Entstehung der deutsch-französischen Sprachgrenze", *Muttersprache*, 22, 1954, pp. 144-174.

Helgeland, John, "The Symbolism of Death in the Later Middle Ages", *Omega*, 15, 1984-1985, pp. 145-160.

Hendrickson, G. L., "Ancient Reading", *The Classical Journal*, 25, 1929, pp. 182-196.

Hermann, H., "The Bible in Art: Miniature, Paintings, Drawings, and Sculpture Inspired by the Old Testament", *Sacris Erudiri*, 6, 1954, pp. 189-281.

Heyneman, Martha, "Dante's Magical Memory Cathedral", *Parabola*, 11, 1986, pp. 36-45.

Hödl, Ludwig, "Sacramentum et res. Zeichen und Bezeichnung. Eine Begriffsgeschichtliche Arbeit zu frühneuzeitlichen Eucharistietraktaten", *Scholastik*, 38, 1963, pp. 161-182.

Hofmeier, Johann, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. Victor*, Munich, 1936.

Holman, J., "La joie monastique chez Gilbert de Hoyland", *Collectanea Cisterciensia*, 48, 1986, pp. 279-296.

Hörn, O., *Schriftform und Schreibwerkze g. Die Handhabung der Schreibwerkzeuge und ihr formbildender Einfluß auf die Antiqua bis zum Einsetzen der Gotik*, Viena, 1918.

Howell, Wil Samuel, *The Rhetoric of Alcuin and Charlemagne: A Translation with an Introduction, the Latin Text, and Notes*, Nueva York, Russell and Russell, 1965.

Hunt, Richard W., "The Introduction to the 'artes' in the Twelfth Century", en *Studia Medievalia in honorem R. J. Martin*, Brujas, 1948, pp. 85-112.

Hunt, Richard W., "Manuscripts Containing the Indexing Symbols of Robert Grosseteste", *Bodleian Library Record*, 4, 1953, pp. 241-255.

Hunt, T. (ed.), "Vernacular Glosses in Medieval Manuscripts", *Church History*, 39, 1979, pp. 9-37.

Illich, Ivan, "Computer Literacy and the Cybernetic Dream", en *STS Bulletin*, Pennsylvania State University, 1987. (Reproducido en Illich, *In the Mirror of the Past*.)

_____, *In the Mirror of the Past*, Londres, Marion Boyars, 1992.

_____, "A Plea for Lay Literacy", *Interchange*, 18, 1987, pp. 9-22. (Reproducido en Illich, *In the Mirror of the Past*.)

_____, *Schule ins Museum: Phaidros und die Folgen*, introd. de Ruth Kriss-Rettenbeck y Ludolf Kuchenbuch, Bad Heilbrunn, Klinkhardt, 1984.

_____, *Shadow Work*, Londres, Boyars, 1981.

Illich, Ivan, y Barry Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, San Francisco, North Point Press, 1988.

Jantzen, H., "Das Wort als Bild in der frühmittelalterlichen Buchmalerei", en H. Jantzen (ed.), *Über den gotischen Kirchenraum und andere Aufsätze*, Berlín, 1951, pp. 53-60.

Javelet, Robert, "Considérations sur les arts libéraux chez Hugues et Richard de Saint Victor", en *Actes du 6ème Congrès International de Philosophie médiévale, Université de Montréal 1967*, París, 1969, pp. 557-568.

_____, *Image et ressemblance au XII^e siècle de St. Anselm à Alain de Lille*, 2 vols., París, Letouzey, 1967.

_____, "Psychologie des auteurs spirituels du 12^e siècle", *Revue des sciences religieuses*, 33, 1959, pp. 18-64, 97-164, 209-293.

_____, "Sens et réalité ultime selon Hugues de Saint-Victor", *Ultimate Reality and Meaning*, 3, núm. 2, 1980, pp. 84-113.

Jeauneau, Edouard, "Simples notes sur la cosmogonie de Thierry de Chartres", *Sophia*, 23, 1955, 172-183.

Jeanneau, Edouard, "L'Usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume des Conches", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 24, 1957, pp. 35-100.

Jocqué, Lucas, y Ludovico Milis (eds.), *Liber ordinis Sancti Victoris Parisiensis, Corpus Christianorum: Continuatio Medievalis*, 41, Turnhout, Brepols, 1984.

Jolivet, Jean, "The Arabic Inheritance", en Peter Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 113-114.

——— (ed.), *Oeuvres de Saint Augustin*, París, Desclée de Brouwer, 1948.

Jousse, Marcel, *L'Anthropologie du geste*, París, Gallimard, 1974.

———, "Le Bilatéralisme humain et l'anthropologie du langage", *Revue anthropologique*, agosto-septiembre de 1940, pp. 1-30.

———, *La Manducation de la parole*, París, Gallimard, 1975.

———, "Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs", *Archives de philosophie*, 2, 1924, pp. 1-240.

Jungmann, Josef A., *Christian Prayer through the Centuries*, Nueva York, Paulist Press, 1978.

———, *The Mass of the Roman Rite: Its Origin and Development (Missarum Solemnia)*, 2 vols., trad. de F. A. Brunner, Nueva York, Christian Classics, 1955.

Kiessling, Nicolas, *The Library of Robert Burton*, Oxford, Oxford Bibliographical Society, 1987.

Kittel, G., "Akouo", en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933, pp. 216-225.

Klauser, Renate, "Ein Beutelbuch aus Isny", *Joost*, 1963, pp. 139-146.

Kleinz, John P., *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, Washington, D.C., Catholic University of American Press, 1944.

Klink, B., *Die lateinische Etymologie des Mittelalters*, Medium Aevum I7, Munich, Fink, 1970.

Kluge, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 18^a ed., Berlín, De Gruyter, 1960.

Knox, R., "Finding the Law. Developments in Canon Law during the Gregorian Reform", *Studi Gregoriani*, 9, 1972, pp. 421-466.

Koep, Leo, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum: eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache*, Theophaneia, Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 8, Bonn, Hanstein, 1952.

Kohlenberger, H. K., "Zur Metaphysik des Visuellen bei Anselm von Canterbury", *Analecta Anselmiana*, 1, 1969, pp. 11-37.

Köpf, U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Beiträge zur historischen Theologie 49, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1974.

Kos, M., "Carta sine litteris", *Mitteilungen der Österreichischen Gesellschaft für Geschichtsforschung*, 62, 1954, pp. 97-100.

Kriss-Rettenbeck, Lenz, "Zur Bedeutungsgeschichte der Devotionalien", Konrad Köstlin y Hermann Bausinger (eds.), *Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs*, vol. 23, Deutscher Volkskunde-Kongress in Regensburg, Oct. 1981, Regensburg, 1983, pp. 213-239.

Kuchenbuch, Ludolf, *Schriftlichkeitsgeschichte als methodischer Zugang: das Prümer Urbar 893-1983*, Einführung in die Ältere Geschichte, Kurseinheit 2, Hagen, Fernuniversität, 1990.

Kunze, Horst, *Über das Registermachen*, Munich, 1964.

Kutzelnigg, Artur, "Die Verarmung des Geruchswortschatzes seit dem Mittelalter", *Muttersprache*, 94, 1983-1984, pp. 328-346.

Ladner, Gerhart H., "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, pp. 1-34. [Traducción al alemán en Leo Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, pp. 144-192.]

_____, "Homo viator: Medieval Ideas on Alienation and Order", *Speculum*, 42, 1967, pp. 233-259.

Ladner, Gerhart H., *The Idea of Reform: Its Impact on*

Christian Thought and Action in the Age of the Fathers, Parte 1, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

Ladner, Gerhart H., *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.

_____, "Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison", *Speculum*, 54, 1979, 223-256.

_____, "Terms and Ideas of Renewal", en R. L. Benson y Gilles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 1-33.

_____, "Vegetation Symbolism and the Concept of the Renaissance", en *De Artibus Opuscula. Forty Essays in Honor of Erwin Panofski*, Nueva York, 1961, pp. 303-322.

Larkin, Philip, *High Windows*, Nueva York, Farrar Straus and Giroux, 1974. [Traducción al español: *Ventanas altas*, Palabra Menor, San Pedro Sula, Imet.]

Larsen, Steen F., "Remembering and the Archaeology Metaphor", *Metaphor and Symbolic Activity*, 2, 1987, pp. 187-199.

Lasic, Dionysius, *Hugonis de S. Victore theologia perfectivo*, *Studia Antoniana*, 7, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1956.

Lauwers, M., "Religion populaire, culture folklorique, mentalités", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82, 1987, pp. 221-258.

Le Brun, Jacques, "De l'antique textuelle à la lecture du texte", *Le Débat*, 1988, pp. 84-121.

Leclercq, Henry, "Bréviaire", en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 2, París, Letouzey, 1925, cols. 1262-1316.

_____, "Chant romaine et grégorien", en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, vol. 3, París, Letouzey, 1925, cols. 256-311.

Leclercq, Jean, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, París, Cerf, 1957. [Traducción al inglés: *The Love of Learning and the Desire for God*, Nueva York, Fordham University Press, 1982.]

Leclercq, Jean, "Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle", en *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac*, vol. 2, París, Aubier, 1964, pp. 62-72.

_____, "Les Caractères traditionnels de la *lectio divina*", en J. Leclercq (ed.), *La Liturgie et les paradoxes chrétiens*, París, 1963, pp. 243-257.

_____, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, *Studia Anselmiana Fasciculum*, 48, Roma, St. Anselmo, 1961.

_____, "Exercices spirituels; antiquité et haut moyen âge", en *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 4, París, Beauchesne, 1960, cols. 1903-1908.

_____, "Monachisme et pérégrination du IX^e au XII^e siècle", *Studia Monastica*, 3, 1, 1960, pp. 33-52.

_____, *Otia Monastica*, Roma, Studia Anselmiana, 1959.

_____, "Saint Bernard et ses secrétaires", *Revue bénédictine*, 61, 1951, pp. 208-229.

Leclercq, Jean (ed.), "Le De grammatica de Hugues de Saint-Victor", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 15, 1943-1945, pp. 263-322.

Lemay, R., "Dans l'Espagne du XII^e siècle. Les Traductions de l'arabe au latin", *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 18, 1963, pp. 639-665.

Lemoine, Michel, *Hugo de Sancto Victore. L'art de lire: Didascalicon*, París, Éditions du Cerf, 1991.

Levy, M., *Medieval Arabic Bookmaking and Its Relation to Early Chemistry and Pharmacology*, Transactions of the American Philosophical Society 52, Nueva York, 1962.

Lewis, S., "Sacred Calligraphy: The Chi-Rho Page in the Book of Kells", *Traditio*, 36, 1980, pp. 139-159.

Liccaro, V. "Ugo di San Vittore di fronte alla novità delle traduzioni delle opere scientifiche greche ed arabe", en *Actas del 5º Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. 2, Madrid, 1979, pp. 919-926.

Lord, Albert, "Perspectives on Recent Work on Oral Literature", en J. Duggan (ed.), *Oral Literature: Seven Essays*, Edimburgo, Scottish Academic Press, 1975, pp. 1-24.

Lubac, Henri de, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, 4 vols., París, Aubier, 1964.

Maio, A., *Dalle scuola episcopali al seminario del duomo. Vicende, problemi, protagonisti*, Archivo Ambrosiano, 36, Milán, Nuove Edizione Duomo, 1979.

Mâle, Émile, *L'Art religieux du XIII^e siècle en France*, 5^a ed., 4 vols., París, Armand Colin, 1923.

Manselli, Raoul, *La religion populaire du Moyen Âge: problèmes de méthode et d'histoire*, Montreal, Institut d'études médiévales Albert-le-Grand, 1975.

Mansi, Joannes Dominicus, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1960.

Marietan, Josèphe, *Le problème de la classification des sciences d'Aristote à St. Thomas*, París, Félix Alcan, 1901.

Marrou, Henri-Irénée, "Doctrina et disciplina dans la langue des pères de l'Église", *Bulletin du Cange*, 10, 1934, pp. 5-25.

_____, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4^a ed., París, Boccard, 1958.

Mattoso, J., "La lectio divina nos autores monásticos de alta Idade média", *Studia Monastica*, 9, 1967, pp. 167-187.

Mayer, A. L., "Die Liturgie und der Geist der Gotik", *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 6, 1926, pp. 68-95.

Mazal, Otto, *Europäische Einband Kunst: Mittelalter und Neuzeit*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1970.

_____, *Lehrbuch der Handschriftenkunde*, Elemente des Buch und Bibliothekwesens 10, Wiesbaden, 1986.

McCulloch, W., *Embodiments of Mind*, Cambridge, MIT Press, 1965.

McDonnell, E. W., "The Vita Apostolica: Diversity or Dissent", *Church History*, 14, 1955, pp. 15-31.

McGarry, Daniel, *The Metalogicon of John of Salisbury*, Berkeley, University of California Press, 1955.

McKeon, Richard, *Thought, Action, and Passion*, Midway Reprint Series, Chicago, University of Chicago Press, 1974.

_____(ed.), *The Basic Works of Aristotle*, introd. de R. McKeon, Nueva York, Random House, 1941.

McKitterick, Rosamond, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

——— (ed.), *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Meier, Christel, “Vergessen, erinnern. Gedächtnis im Gott-Mensch-Bezug. Zu einem Grenzbereich der Allegorese bei Hildegard von Bingen und anderen Autoren des Mittelalters”, en M. Fromm *et al.* (eds.), *Verbum et Signum*, Munich, Fink, 1975, pp. 143-194.

———, “Zum Verhältnis von Text und Illustration bei Hildegard von Bingen”, en A. Brück (ed.), *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag*, Mainz, 1979, pp. 159-169.

Meier, Christel, y Uwe Ruberg (ed.), *Text und Bild: Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit*, Wiesbaden, Reichert, 1980.

Mentz, A., “Die tironischen Noten. Eine Geschichte der römischen Kurzschrift”, *Archiv für Urkundenforschung*, 17, 1942, pp. 222-235.

Michael, B., *Johannes Buridan: Studien zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters*, tesis doctoral, Berlín, 1985.

Michaud-Quantin, Pierre, “Aspects de la vie sociale chez les moralistes”, en P. Wilpert (ed.), *Beiträge zum Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlín, 1964, pp. 30-43.

———, “Collectivités médiévales et institutions antiques”, *Miscellanea Medievalia*, 1, 1962, pp. 240-252.

———, *Études sur le vocabulaire philosophique du moyen âge*, Lesscio intellectuale europeo 5, Roma, Ateneo, 1970.

Miethke, Jürgen, “Die Mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort”, *Historische Zeitschrift*, 251, 1990, pp. 1-44.

———, “Zur Herkunft Hugos von St. Viktor”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 54, 1972, pp. 241-265.

Minnis, A. J., *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Londres, Scholar Press, 1984.

Mohrmann, Christine, "Comment St. Augustin s'est familiarisé avec le latin des chrétiens", en *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 1, *Le latin des chrétiens*, Roma, Storia e Letteratura, 1958, pp. 383-389.

_____, "Le Dualisme de la latinité médiévale", *Revue des études latines*, vol. 29, 1952, pp. 330-348.

_____, *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 3, *Latin chrétien et liturgique* Roma, Storia e Letteratura, 1965.

_____, "Die Rolle des Lateins in der Kirche des Westens", en *Études sur le latin de chrétiens*, vol. 2, *Latin chrétien et médiéval*, Roma, Storia e Letteratura, 1961, pp. 35-62.

Mollard, A., "L'imitation de Quintilien dans Guibert de Nogent", *Le Moyen Âge*, 3, 1934, pp. 81-87.

Montelera, Ernesto Rossi de, "Tradition et connaissance chez Marcel Jousse", *Nova et Vetera*, 64, núm. 1, 1989, pp. 53-67.

Moore, Walter, J., *Schrödinger, Life and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. [Traducción al español: *Erwin Schrödinger: una vida*, trad. de Miguel José Hagerty, Nueva York, Cambridge University Press, 1977, 453 pp.]

Morris, Colin D., *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, Londres, The Church Historical Society, 1972.

_____, "Individualism and Twelfth-Century Religion: Some Further Reflections", *Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, pp. 195-206.

Morse, Jonathan, *Word by Word. The Language of Memory*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Müri, W., *Symbolon: wort- und sachgeschichtliche Studie*, Beilage zum Jahresbericht über das Städtische Gymnasium in Bern, Berna, 1931.

Murphy, James (ed.), *Medieval Eloquence: Studies on the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1978.

Murra, John V., "Current Research and Prospects in Andean Ethnohistory", *Latin American Research Review*, primavera de 1970, pp. 3-36.

_____, "La función del tejido en varios contextos sociales del estado Inca", en *Actas y trabajos. Segundo Congreso de*

Historia Nacional del Perú, vol. 2, Lima, 1958, pp. 215-240.

Murray, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford University Press, 1978. [Traducción al español: *Razón y sociedad en la Edad Media*, Madrid, Taurus.]

Mus, Paul, *India Seen from the East: Indian and Indigenous Cults in Champa*, Monash Papers on South East Asia 3, Melbourne, Monash University Press, 1975.

—, "The Problematic of Self, West and East", en L. A. Moore (ed.), *Philosophy and Culture, East and West- 13^e Conférence Internationale des Philosophes Occidentaux et Orientaux, Juillet 1959*, Honolulu, 1959.

Mutschmann, Hermann, "Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift im antiken Buch", *Hermes*, 46, 1911, pp. 93-107.

Nilgen, Ursula, "Evangelisten", en Engelbert Kirschbaum, S. J. (ed.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, vol. 1, Friburgo, Herder, 1968, cols. 696-713.

Nobis, H. M., "Buch der Natur", en *Historisches Wörtenbuch der Philosophie*, vol. 1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, cols. 957-960.

—, "Die Umwandlung der mittelalterlichen Naturvorstellung. Ihre Ursachen und die wissenschaftsgeschichtlichen Folgen", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 13, 1969, pp. 34-57.

Norberg, Dag, "À quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule?", *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 21, 1966, pp. 346-355.

Notopoulos, James A., "Mnemosyne in Oral Literature", *Transactions of the American Philosophical Association*, 69, 1938, pp. 465-493.

Oehl, Wilhelm (ed.), *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

Ohly, Friedrich, "Das Buch der Natur bei Jean Paul", *Studien zur Goethezeit. E. Trunz zum 75. Geburtstag*, Beihefte zur Euphorion 18, Heidelberg, 1981, pp. 177-232.

Ohly, Friedrich, "Geistige Süße bei Otfried", en Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, pp. 93-127.

_____, *Hohelied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/ M.; Geisteswissenschaftliche Reihe 1, Wiesbaden, Steiner, 1958.

_____, "Die Kathedrale als Zeitraum: zum Dom von Siena", en Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, pp. 171-273.

_____, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

_____, "Die Suche in Dichtungen des Mittelalters", *Zeitschrift für deutsche Altertumskunde*, 94, 1965, pp. 171-184.

_____, "Vom Sprichwort im Leben eines Dorfes", en K. Bischhoff y L. Röhrich (eds.), *Volk, Sprache, Dichtung. Festgabe für Kurt Wagner*, Beiträge zur deutschen Philologie 28, Gießen, 1960, pp. 279-293.

Olson, David R., "The Cognitive Consequences of Literacy", *Canadian Psychology*, 27, 1986, pp. 109-121.

Ong, Walter J., *Orality and Literacy: The Technologization of the Word*, Londres, Methuen, 1982.

_____, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, The Terry Lectures, New Haven, Yale University Press, 1967.

Onions, C. T., *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Nueva York, Oxford University Press, 1966.

Önnerfors, Alf (ed.), *Mittelalterliche Philologie. Beiträge zur Erforschung der Mittellateinischen Latinität*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Ossola, C., "Un Oeil immense artificiel: Il sogno pineale della scrittura da Baudelaire d'Annunzio e a Zanzotto", *Leteratura italiana*, 35, 1983, pp. 457-479.

Ott, Ludwig, "Hugo von St. Viktor und die Kirchenväter", *Divus Thomas*, 3, 1949, pp. 180-200 y 293-332.

Ott, Ludwig, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur*,

tur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinischen Kreises, Münster, Aschendorff, 1932.

Ouspensky, L., *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe*, París, Cerf, 1980.

Palmer, Nigel F., "Kapitel und Buch: zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher", *Frühmittelalterliche Studien*, 23, 1989, pp. 43-88.

"Parchemin, en commerce, etc...", en Denis Diderot y Jean d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 11, París, Briasson, 1765, pp. 929-931.

Parkes, Malcolm B., "The Impact of Punctuation: Punctuation or Pause and Effect", en James Murphy (ed.), *Medieval Eloquence: Studies on the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, 1978, pp. 127-142.

_____, "The Influence of the Concepts of *Ordinatio* and *Compilatio* on the Development of the Book", en Jonathan James Graham Alexander y M. T. Gibson (eds.), *Medieval Learning and Literature. Essays presented to Richard William Hunt*, Oxford, Clarendon, 1976, pp. 115-141.

Patt, W. D., "The Early 'Ars dictaminis' as Response to a Changing Society", *Viator*, 9, 1978, pp. 133-135.

Payne, Robert O., *The Key of Remembrance: A Study of Chaucer's Poetics*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1963.

Peabody, B., *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's "Works and Days"*, Albany, State University of New York Press, 1975.

Pedersen, J., "La Recherche de la sagesse d'après Hugues de St.-Victor", *Classica et medievalia*, 16, 1955, pp. 91-133.

Petrucci, A., y C. Romeo, "Scrittura e alfabetismo nella Salerno del IX secolo", *Scrittura e civilità*, 7, 1983, pp. 51-112.

Pfaff, C., *Scriptorium und Bibliothek des Klosters Mondsee im Hohen Mittelalter*, A. Lhorsky, ed., Veröffentlichungen der Kommission für die Geschichte Österreichs, fasc. 2, Viena, 1967.

Pfander, Homer G., "The Medieval Friars and Some Alphabetical Reference-Books for Sermons", *Medium Aevum* (Oxford), 3, 1934, pp. 19-29.

Philippe, M. D., "Aphairesis próthesis, chorízen dans la philosophie d'Aristote", *Revue Thomiste*, 49, 1948, pp. 461-479.

Piazzoni, A. M. (ed.), "Il *De unione spiritus et corporis* di Ugo di San Vittore", *Studi Medievali*, 21, 1980, pp. 861-888.

_____ (ed.), "Ugo di San Vittore *auctor* delle *Sententiae de divinitate*", *Studi Medievali*, 23, 1982, pp. 861-955.

Picard, J.-C., "L'Éducation dans le haut moyen âge (A propos d'un livre de Pierre Riché)", *Histoire de l'éducation*, 6, 1980, pp. 1-8.

Pinborg, Jan, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 42, 2, Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1979.

_____, *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Sten Ebbesen, ed., Londres, Variorum Reprints, 1984, Collected Studies Series 195.

Pollard, Graham, "Describing Medieval Bookbinding", en Jonathan James Graham Alexander y M. T. Gibson (eds.), *Medieval Learning and Literature: Essays presented to R. W. Hunt*, Oxford, Clarendon, 1976, pp. 50-65.

_____, "The Pecia System in the Medieval Universities", en M. B. Parkes y A. G. Watson (eds.), *Medieval Scribes, Manuscripts, and Libraries: Essays presented to N. R. Ker*, Londres, Scholar Press, 1978, pp. 145-161.

Poole, Reginald L., *Lectures on the History of the Papal Chancery Down to the Time of Innocent III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1915.

Pörksen, Uwe, *Der Erzähler im mittelhochdeutschen Epos. Formen seines Hervortretens bei Lamprecht, Konrad, Hartmann, in Wolframs Willehalm und in den Spielmannsepen*, Berlin, Schmidt, 1972.

Powitz, Gerhard, "Textus cum commento in codices manuscripti", *Zeitschrift für Handschriftenkunde*, 5, 3, 1979, pp. 80-89.

Pross, Harry, "Fernschen als Symbolsehen", *Symbolon*, 7, 1984, pp. 153-160.

Pulgram, E., "Spoken and Written Latin", *Language*, 26, 1950, pp. 458-466.

Quain, Edwin A., "The Medieval Accessus ad Auctores", *Traditio*, 3, 1945, pp. 215-264.

Rahner, Karl, "Le Début d'une doctrine des cinq sens spirituels, chez Origène", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13, 1932, pp. 113-145.

_____, "La Doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particular chez Saint Bonaventure", *Revue d'ascétique et de mystique*, 13, 1932, pp. 263-299.

Rasmussen, Holger, "Der schreibende Teufel in Nordeuropa", en E. Ennen et al. (eds.), *Festschrift Mathias Zender*, Bonn, 1972, pp. 455-464.

Rassow, P., "Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux", *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, 34, 1913, pp. 63-103 y 243-293.

Rauch, W., *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Münchener Theologische Schriften 2, Munich, 1961.

Resnik, I. M., "Risus monasticus. Laughter in Medieval Monastic Literature", *Révue bénédictine*, 97, 1987, pp. 90-100.

Richard, J., "Voyages réels et voyages imaginaires, instruments de la connaissance géographique au moyen âge", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Bilan des colloques d'humanisme médiéval*, París, Centre National de Recherche Scientifique, 1981.

Riché, P., "L'Étude du vocabulaire latin dans les écoles anglo-saxonnes au début du x^e siècle", en *La Lexicographie latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du moyen âge*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique 589, París, 1981, pp. 115-123.

_____, "La Formation des scribes dans le monde mérovingien et carolingien", en *Instruction et vie religieuse dans le haut moyen âge*, Londres, 1981, pp. 161-171.

Riché, P., "La Vie quotidienne dans les écoles monastiques d'après les colloques scolaires", en *Sous le règle de Saint Benoit. Structures monastiques et sociétés en France du moyen âge à l'époque moderne*, Hautes études médiévales et modernes 47, Génova, 1981, pp. 417-426.

Richter, D., "Die Allegorie der Pergamentbearbeitung. I. Beziehungen zwischen handwerklichen Vorgängen und der geistlichen Bildsprache des Mittelalters", en G. Keil, R. Rudolf, W Schmidt y H. J. Nermeer (eds.), *Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für Gerhard Eis*, Stuttgart, 1968, pp. 83-92.

Robb, David M., *The Art of the Illuminated Manuscript*, South Brunswick y Nueva York, Barnes, 1973.

Rouche, Michael, "Des origines à la Renaissance", en L.-H. Parias (ed.), *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, vol. 1, París, Nouvelle Librairie de France, 1983.

Rouse, M. A., y R. H. Rouse, "Alphabetization", en *Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1, Nueva York, Macmillan, 1982, pp. 204-207.

Rouse, Richard, "Concordances et index", en Henri-Jean Martin y Jean Vézin (eds.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, París, Éditions du Cercle de la Librairie-Promodis, 1990, pp. 218-228.

_____, "L'Évolution des attitudes envers l'autorité écrite: le développement des instruments de travail au XIII^e siècle", en *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval. Bilan des colloques d'humanisme médiéval*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1981, pp. 115-144.

_____, "La naissance des index", en Henri-Jean Martin (ed.), *Histoire de l'édition française*, París, Promodis, 1983, pp. 77-85.

Rouse, R. H., y M. A. Rouse, "Statim inveniri. Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page", en R. L. Benson y Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 201-225.

_____, "The Verbal Concordance of the Scriptures", *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 44, 1974, pp. 5-30.

Rousse, Jacques, y Herman Joseph Sieben, "Lectio divina et lecture spirituelle", en *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, París, Beauchesne, 1975, cols. 470-487.

Ruberg, Uwe, "Allegorisches im 'Buch des Natur' Konrads von Megenberg", *Frühmittelalterliche Studien*, 12, 1978, pp. 310-325.

Rupert de Deutz, *Commentaria in evangelium sancti Johannis*, Rhabanus Haacke, O. S. B., ed., Turnhout, Brepols, 1969.

Saenger, Paul, "Physiologie de la lecture et separation des mots", *Annales E.S.C.*, 1, 1989, pp. 939-952.

_____, "Silent Reading: Its Impact on Late Medieval Script and Society", *Viator*, 113, 1982, pp. 367-414.

Santiago Otero, Horacio, "Esse et habere en Hugo de San Victor", en *L'Homme et son univers au moyen âge. Acte du 7ème Congrès International de Philosophie Médiévale*, 1982, Christian Wenin, ed., Lovaina la Nueva, 1986, pp. 427-431 (Coll. Philosophes Médiévaux, 16 y 17).

Santifaller, L., *Beiträge zur Geschichte der Beschreibstoffe im Mittelalter, mit besonderer Berücksichtigung der päpstlichen Kanzlei. 1. Untersuchungen*, Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung. Ergänzungsband 16, Graz, 1953.

Sayce, Olive, "Prolog, Epilog und das Problem des Erzählers", en Peter Ganz et al. (eds.), *Probleme mittelalterlicher Erzählforschung*, Berlín, Schmidt, 1972, pp. 63-71.

Schilling, Michael, "Imagines Mundi. Metaphorische Darstellung der Welt in der Emblematik", en W. Harms (ed.), *Mikrokosmos 4. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung*, Frankfurt, Lang, 1979, pp. 71-81.

Schleusener-Eichholz, Gudrun, *Das Auge im Mittelalter*, 2 vols., Münsterische Mittelalterschriften, 35, Munich, Fink, 1985.

Schlögl, W., *Die Unterfertigung deutscher Könige von der Karolingerzeit bis zum Interregnum durch Kreuz und Unterschrift. Beiträge zur Geschichte und zur Technik der Unterfertigung in Mittelalter*, Münchener Historische Studien, Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften 16, Kallmünz, Michael Lassleben, 1978.

Schlosser, "A History of Paper", en Paulette Long (ed.), *Paper-Art and Technology*, San Francisco, World Print Council, 1979, pp. 1-19.

Schneider, W. A., *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor*, Münster, 1933.

Schönborn, C. von, *L'Icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1^e et le 2^e Concile de Nicée (325-987)*, 2^a ed., Friburgo, Éditions de l'Université de Fribourg, 1976 (Collection Paradosis).

Schöne, Wolfgang, *Das Gottesbild im Abendland*, Berlín, Eckart, 1959.

_____, *Über das Licht in der Malerei*, Berlín, Mann, 1954.

Schreiner, Klaus, "Bücher, Bibliotheken und 'Gemeiner Nutzen' im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit: Geistes- und sozialgeschichtliche Beiträge zur Frage nach der *utilitas librorum*", *Bibliothek und Wissenschaft*, 9, 1975, pp. 202-249.

_____, "Discrimen veri ac falsi: Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters", *Archiv für Kulturgeschichte*, 48, 1966, pp. 1-53.

_____, "Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft: religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen im späten Mittelalter und in der Reformation", *Zeitschrift für historische Forschung*, 11, 1984, pp. 257-354.

Schreiner, Rudolf, "Marienverehrung, Lesekultur, Schriftlichkeit. Bildungsund, frömmigkeitsgeschichtliche Studien zur Auslegung und Darstellung von Mariä Verkündigung im Mittelalter", *Frühmittelalterliche Studien*, 24, 1990, pp. 314-364.

Schrenk, Gottlieb, "Bíblos, biblón", en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 1, Stuttgart, Kohlhammer, 1933, pp. 613-620.

Schuman, J. C. G., *Hugo von Sankt Viktor als Pädagog*, Kleinere Schriften über pädagogische und kulturgechichtliche Fragen, 2 vols., Hannover, 1878.

Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1986.

Scribner, Sylvia, y Michael Cole, *The Psychology of Literacy*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

Segal, C., "Otium and Eros: Catullus, Sappho, and Euripides' Hippolytus", *Latomus*, vol. 48, núm. 4, 1989, pp. 817-822.

Severino, Emanuele, "Temporalité et aliénation", en Enrico Castelli (ed.), *Temporalité et aliénation. Actes du colloque, Rome, 3-8 janvier, 1975*, París, Aubier, 1975, pp. 303-312.

Severino, G., "La discussione degli *ordines* di Anselmo de Havelberg", *Bulletino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivo Muratoriano*, 78, 1967, pp. 75-122.

Sirat, Colette, "La Morphologie humaine et la direction des écritures", en *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, septiembre de 1987, pp. 135-167.

Skeat, T. C., "The Use of Dictation in Ancient Book Production", *Proceedings of the British Academy*, 42, 1956, pp. 179-208.

Smalley, Beryl, "La Glossa Ordinaria", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 9, 1937, pp. 365-400.

_____, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1964.

Smeyers, M., *La Miniature*, Typologie des sources du moyen âge occidental 8, Turnhout, Brepols, 1974.

Southern, Richard W., "Beryl Smalley and the Place of the Bible in Medieval Studies, 1927-1984", en K. Walsh y D. Wood (eds.), *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of Beryl Smalley*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 1-16.

_____, *The Making of the Middle Ages*, 16^a ed., New Haven, Yale University Press, 1976 (ed. original, 1953). [Traducción al español: *Formación de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid, Alianza.]

_____, "The Schools of Paris and the School of Chartres", en R. L. Benson y Giles Constable (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, pp. 113-137.

Spaemann, R., "Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 11, 1967, pp. 59-74.

Spahr, P. C., "Die *lectio divina* bei den alten Cisterciensern. Eine Grundlage des cisterciensischen Geisteslebens", *Analecta Cisterciensia*, 34, 1978, pp. 27-39.

Spicq, P. C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse au moyen âge*, París, 1946.

Spitz, H. J., "Schilfrohr und Binse als Sinnträger in der lateinischen Bibellexegese", *Frühmittelalterliche Studien*, 12, 1978, pp 230-257.

Stadelhuber, J., "Das Laienstundengebet vom Leiden Christi in seinem mittelalterlichen Fortleben", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 71, 1949, pp. 129-183; y *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 72, 1950, pp. 282-322.

Steinen, Wolfram von den, "Das mittelalterliche Latein als historisches Phänomen", *Schweizer Zeitschrift für Geschichte*, 7, 1957, pp. 1-27.

Steiner, George, "The End of Bookishness?", *The Times Literary Supplement* (8 y 16 de julio de 1988), p. 754.

_____, "Our Homeland the Text", *Salmagundi*, 66, 1985, pp. 4-25.

Sternagel, Peter, *Die Artes Mechanicae im Mittelalter: Be griffs- und Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhundert*, Münchener Historische Studien. Abt. Mitte lalferliche Geschichte, J. Spörl, ed., vol. 2, Kallmünz, Michael Lassleben, 1966.

Stock, Brian, "Experience, Praxis, Work, and Planning in Bernard of Clairvaux: Observations on the Sermones and Cantica", en *The Cultural Context of Medieval Learning. Proceedings of the First International Colloquium in Philosophy, Science, and Technology in the Middle Ages, Sept. 1973*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 26, Robert S. Cohen y M. W. Wartofsky, eds., Boston, 1973, pp. 219-268.

_____, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Table Ronde de École Française de Roma, *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du xii^e au xv^e siècle*, 22-23 juin, 1979, Roma y París, 1981.

Talbot, C. H., "The Universities and the Medieval Library", en E. Wormland y C. E. Wright (eds.), *The English Library before 1700*, Londres, Athlone Press, 1958, pp. 76-79.

Taylor, Jerome, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*, traducido del latín, con introducción y notas, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1961.

Teicher, J. L., "The Latin-Hebrew School of Translators in Spain in the Twelfth Century", en *Homenaje à Millas Valllicosa*, vol. 2, Barcelona, 1956, pp. 425-440.

Thompson, D. V., "Medieval Parchment Making", *Library*, Serie 4, 16, 1935, pp. 113-117.

Van Aasche, M., "Divinae vacari lectioni", *Sacris Erudiri*, 1, 1948, pp. 13-14.

Van Buuren, Maarten, "Witold Gombrowisz et le grotesque", *Littérature*, 48, 1982, pp. 52-73.

Van den Eynde, Damian, "Chronologie des écrits d'Abélard a Héloïse", *Antonianum*, 37, 1962, pp. 337-349.

_____, "Détails biographiques sur Pierre Abélard", *Antonianum*, 38 , 1963, pp. 217-223.

_____, "Les Écrits perdus d'Abélard", *Antonianum*, 37, 1962, pp. 467-480.

_____, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Studia Antoniana 13, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1960.

Vauchez, A., *La Spiritualité du moyen âge occidental, 7^e-12^e siècles*, París, 1975 (Collection SUP, L'Historien, 19). [Traducción al español: *Espiritualidad del Occidente medieval*, Historia, Serie Menor, Madrid, Cátedra, 1985, 148 pp.]

Verbeke, Werner, *et al.* (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Mediaevalia Lovaniensia 1, Studia 15, Lovaina, 1988.

Verheijen, Melchoire, *Praeceptum*, París, 1967.

Vernet, F., "Hugues de Saint-Victor", en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7, París, Letouzey, 1930, cols. 240-308.

Veyne, Paul, *Writing History*, Nueva York, Wesleyan University Press, 1987.

Vezin, J., "La Fabrication du manuscrit", en H. J. Martin y R. Chartier (eds.), *Histoire de l'édition française*, París, Promodis, 1982, pp. 25-48.

Vezin, J. "L'Organisation matérielle du travail dans les scriptoria du haut moyen âge", en *Sous la règle de Saint Benoit. Structures monastiques et sociétés en France du moyen âge à l'époque moderne*, École Pratique des Hautes, Études, Hautes Études médiévales et modernes 47, Génova, 1982, pp. 427-431.

_____, *Les "scriptoria" d'Angers au 11^e siècle*, París, H. Champian, 1974.

Wackernagel, Wilhelm, "Über den Spiegel im Mittelalter", en W. Wackernagel (ed.), *Kleinere Schriften*, vol. 1, Leipzig, 1872, pp. 128-142.

Waller, Katherine, "Rochester Cathedral Library: An English Book Collection Based on Norman Models", en *Les Mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles. Études anselmienヌ: 4^e Session. Abbaye N. D. du Bec Juillet*, 1982, París, CNRS, 1983, pp. 137-152.

Wathen, A., "Monastic Lectio: Some Clues from Terminology", *Monastic Studies*, 12, 1976, pp. 207-216.

Webber Jones, Leslie (trad.), *An Introduction to Divine and Human Readings: Cassiodorus Senator*, Nueva York, Octagon Books, 1966.

Weckwerth, Alfred, "Das altchristliche und das frühchristliche Kirchengebäude-ein Bild des Gottesreiches", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 4, 1958, pp. 26-78.

Weijers, O., "Collège, une institution avant la lettre", *Vivarium*, 21, 1983, pp. 73-82.

Weimar, Peter, "Die legistische Literatur und die Methode des Rechtsunterrichtes der Glossatorenzeit", *Jus commune*, 2, 1969, pp. 41-83.

Weinrich, H., "Typen der Gedächtnismetaphorik", en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1946, pp. 106-119.

Weisweiler, Heinrich, "Die Arbeitsmethode Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes 'De sacramentis'", *Scholastik*, 20-24, 1949, pp. 59-87 y 232-267.

Weisweiler, Heinrich, "Die Einflußsphäre der 'Vorlesungen' Hugos von St. Viktor", en *Mélanges J. de Ghellinck*, vol. 2, Museum Lessianum, sec. hist. 14, Gembloux, 1951, pp. 527-581.

_____, "Sacrament als Symbol und Teilhabe. Der Einfluß des Ps.-Dionysius auf die allgemeine Sakramentenlehre Hugos von San Victor", *Scholastik*, 27, 1952, pp. 321-343.

Weitzmann, K., *Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Weyrauch, Erdmann, *Nach der Erfindung des Buchdruckes: Bücher, Bürger und Reformation in Strasburg 1521-1534*, Einführung in die Ältere Geschichte, Kurseinheit 7, Hagen, Fernuniversität, 1987.

_____, "Überlegungen zur Bedeutung des Buches im Jahrhundert der Reformation", en H. J. Köhler (ed.), *Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit*, vol. 7, Stuttgart, 1981, pp. 243-260.

Wienbruch, Ulrich, "Signum, significatio und illuminatio bei Augustin", en Albert Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter: Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Miscellanea Medievalia 8, Berlin, De Gruyter, 1971, pp. 76-93.

Wiesehöfer, Joseph, *Ausbau des Schriftbezuges als Fortschritt der Wissenschaft. Die Entzifferung der Keilschrift*, Einführung in die Ältere Geschichte, Kurseinheit 9, Hagen, Fernuniversität, 1987.

Wildhaber, Robert, "Formen der Besitzergreifung im Volksrecht, im Volksglauben und in der Volksdichtung", en *Narodno Stvaralostvo Folklor*, Belgrado, 1965, pp. 1227-1239.

_____, *Das Sündenregister auf der Kuhhaut*, FF Communications 163, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1955.

Wright, Roger, "Speaking, Reading and Writing Late Latin and Early Romance", *Neophilologus*, 60, 1976, pp. 178-189.

Yates, Frances, *The Art of Memory*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1966. [Traducción al español: *Arte de la memoria*, Madrid, Taurus.]

Ziegler, Joseph, *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*, Alttestamentliche Abhandlungen, Band 13, Heft 2, Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937.

Zinn, G. A., Jr., "Historia fundamentum est: The Role of History in the Contemplative Life According to Hugh of St. Victor", en G. H. Shriver (ed.), *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition. Essays in Honor of Ray C. Petry*, Durham, Duke University Press, 1974, pp. 135-158.

_____, "Hugh of St. Victor and the Ark of Noah: A New Look", *Church History*, 40, 1971, pp. 261-272.

_____, "Hugh of St. Victor and the Art of Memory", *Viator*, 5, 1974, pp. 211-234.

_____, "The Influence of Hugh of St. Victor's *Chronicon* on the *Abreviationes Chronicorum* by Ralph of Diceto", *Speculum*, 52, 1977, pp. 38-61.

Zumthor, Paul, *La lettre et la voix de la "littérature" médiévale*, París, Seuil, 1987. [Traducción al español: *La letra y la voz*, trad. de Julián Presa, Crítica y Estudios Literarios, Madrid, Cátedra, 1989, 384 pp.]

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
I. <i>La lectura como camino hacia la sabiduría</i>	
<i>Incipit</i>	15
<i>Auctoritas</i>	16
<i>Studium</i>	23
<i>Disciplina</i>	25
<i>Sapientia</i>	28
<i>Lumen</i>	30
La página como espejo	33
El nuevo yo	35
<i>Amicitia</i>	39
II. <i>Orden, memoria e historia</i>	
No desprecies nunca nada	43
<i>Ordo</i>	44
Artes	48
El cofre del tesoro en el corazón del lector	50
La historia de la memoria	54
La habilidad del abogado al servicio de la oración	59
El entrenamiento de la memoria como preludio de la sabiduría	62
La historia como fundamento	64
Toda la creación está preñada	67
III. <i>Lectura monástica</i>	
Meditación	71
Comunidades de bisbiseantes	74
La página como viñedo y jardín	78
La <i>lectio</i> como forma de vida	80
<i>Otia monastica</i>	83
El declive de la <i>lectio divina</i>	87

IV. Lectio en latín	89
Monacato latino	89
Canto gregoriano	91
El monopolio del latín sobre las letras	94
V. Lectura escolástica	100
Hugo añade un prefacio	100
El deber de leer	101
A pesar de los reducidos ingresos	103
El canónigo regular edifica a través de su <i>lectio</i> .	105
Pasando la página	109
El nuevo clérigo monopoliza las letras	111
Lectura en silencio	116
La <i>dictatio</i> escolástica	121
VI. Del registro del habla al registro del pensamiento	124
El alfabeto como tecnología	124
Del trazo de la expresión al reflejo del concepto .	126
Del comentario acerca de una historia a la historia sobre un tema	129
<i>Ordinatio</i> : patrones visibles	132
<i>Statim inveniri</i> : acceso instantáneo	133
Clasificación alfabética	135
El autor frente al compilador, el comentador y el escriba	139
Composición	141
<i> Illuminatio</i> frente a <i>illustratio</i>	142
El libro portátil	147
VII. Del libro al texto	152
Hacia una historia del texto como objeto	154
La abstracción del texto	157
<i>Lingua y textus</i>	159
“Todas las cosas están preñadas”	160
Bibliografía	165

Este libro se terminó de imprimir y encuadrinar en el mes de noviembre de 2002 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su composición, elaborada en el Taller de Composición Electrónica del FCE por *Juliana Avendaño López*, se utilizaron tipos New Century de 12:14, 10:12 y 8:9 puntos. La edición consta de 2 000 ejemplares.

Colecciones del FCE

- Economía
- Sociología
- Historia
- Filosofía
- Antropología
- Política y Derecho
- Tierra Firme
- Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis
- Ciencia y Tecnología
- Lengua y Estudios Literarios
 - La Gaceta del FCE
 - Letras Mexicanas
 - Breviarios
 - Colección Popular
 - Arte Universal
 - Tezontle
- Clásicos de la Historia de México
- La Industria Paraestatal en México
- Colección Puebla
- Educación
- Administración Pública
- Cuadernos de La Gaceta
- Río de Luz

La Ciencia desde México
Biblioteca de la Salud
Entre la Guerra y la Paz
Lecturas del Trimestre Económico
Coediciones
Archivo del Fondo
Monografías Especializadas
Claves
A la Orilla del Viento
Diánoia
Biblioteca Americana
Vida y Pensamiento de México
Biblioteca Joven
Revistas Literarias Mexicanas Modernas
El Trimestre Económico
Nueva Cultura Económica
Biblioteca Mexicana
Fondo 2000